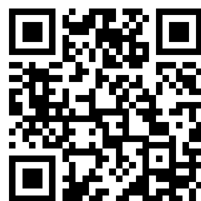
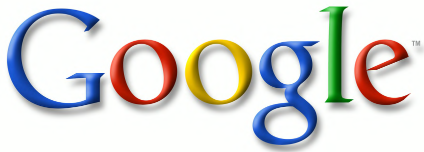





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-HUITIÈME

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

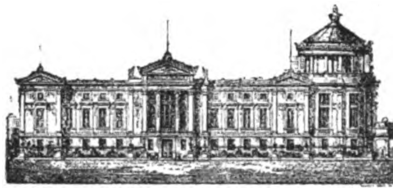
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUATORZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-HUITIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1893

LA

NOTION DE LA SAKÎNA

CHEZ LES MOHAMÉTANS

Parmi les expressions religieuses empruntées par Mohammed au Judaïsme figure le mot *shekhîna* dont il'a fait le vocable d'apparence tout arabe *sakîna*[1]. Ce mot, comme nous le verrons, ne se trouve que dans des passages médinites du Korân ; il appartient, par conséquent, à la phase plus tardive de la révélation koranique.

Bientôt le sens de l'origine de ce terme, en apparence purement arabe, se perdit. On voulut l'expliquer avec les seules ressources de la langue arabe et il en résulta qu'il fut de très bonne heure dépouillé de sa signification originelle. En vertu d'un de ces anachronismes qui ne sont pas rares dans la littérature arabe, on se crut autorisé à le retrouver dans une allocution *anté-islamique* du poète païen Nâbiga au roi 'Amr b. al-Ḥârith[2]. Comme dans ce passage, *sakîna* est employé en parallèle avec *waḳâr* (dignité), on se crut autorisé à en conclure que l'on n'était pas

1) Depuis la dissertation fondamentale d'Abraham Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833, p. 57 sqq.), le sujet n'a plus été traité. Sur la notion de la *shekhîna* chez les Juifs (= présence de Dieu sensible par un signe extérieur) on peut consulter : Léopold Löw, *Gesammelte Schriften* (Szegedin, 1889, I, p. 182); Hamburger, *Realencyclopädie für Bibe und Talmud*, 2e partie, p. 1080-1082.

2) *Agânî*, XIV, 3, 22; Ahlwardt, *Dîwâns of the six ancient Arabic poets*, p. 177, 5 : « wal-sakîna mihâduka-wal-wakâr gishâ 'uka. » Le terme *sakîna* est employé aussi dans le langage profane, par exemple, dans l'élégie du poète Garîr (mort en 728 ap. J.-C.) sur sa femme (*Kâmil*, éd. Wright, p. 723, 5 « j'avais eu en partage auprès de toi *sakina* et *wakar*. »

en présence du mot proprement arabe *sakîna*, mais de l'expression religieuse mohamétane.

Il n'est guère possible de donner une définition unique et complètement adéquate de ce que les Mohamétans entendent généralement par *sakîna*[1]. Les citations que nous faisons suivre ici sont destinées à servir de témoignage pour établir historiquement l'évolution du sens de ce mot.

I

Avant tout il faut observer l'usage de cette expression dans le Korân. On la trouve dans le livre sacré des Mohamétans aux passages suivants :

a) *Sur.* II, v. 249 : Lorsque les Israélites s'opposèrent à la reconnaissance de Tâlût (Saül) comme roi, « leur prophète leur dit : La confirmation de sa domination, c'est qu'il vous rendra l'arche, dans laquelle est la *sakîna* de la part de votre Dieu et le reste de ce qui a été laissé par la maison de Moïse et la maison d'Aaron. Les anges la porteront. En vérité il y a là une preuve pour vous si vous êtes des croyants. »

b) *Sur.* IX, v. 26 : A propos de la bataille de Hunejn (an 8 de l'hégire), lorsque les partisans de Mohammed, malgré leur supériorité numérique, eurent d'abord le dessous : « alors Dieu fit descendre *sa sakîna* sur son envoyé et sur les vrais croyants et il fit descendre des troupes que vous ne vîtes point et il punit ceux qui étaient incrédules. »

c) *Sur.* IX, v. 40 : « Si vous ne lui venez en aide, il est certain que Dieu lui est venu en aide; quand ceux qui étaient infidèles s'éloignèrent de lui, (et) quand ils furent dans la caverne et quand il dit à son compagnon : Ne sois pas triste; certes Dieu est avec nous, Dieu fit descendre *sa sakîna* sur lui et lui donna comme renforts des troupes que vous ne voyez pas. »

d) *Sur.* XLVIII, v. 4 (dans la surate de la *Victoire*) : « C'est lui qui a fait descendre *la sakîna dans les cœurs des croyants*, afin que dans leur foi ils augmentent en foi » (c'est-à-dire afin que leur foi s'accroisse).

e) *Ibid.*, v. 18 : « Dieu a pris plaisir aux vrais croyants, alors qu'ils te rendaient hommage sous l'arbre; il savait ce qu'il y a dans leur cœur et il fit descendre sur eux la *sakîna* et les récompensa par une victoire prochaine. »

f) *Ibid.*, v. 26 : Quand les infidèles mirent dans leur cœur la vanité, la vanité du paganisme, Dieu fit descendre sur son Prophète et sur les vrais croyants *sa sakîna* et les astreignit à la parole de la pitié. »

1) Nous ne nous occuperons pas ici de l'emploi de cette expression dans la mystique mohamétane.

Certains interprètes mohamétans donnent à *sakîna* le sens de *repos*, *tranquillité* (*ṭuma'nînat*, *aman*, *thabât*). Ils semblent être induits en erreur par la supposition qu'il s'agit ici d'un vocable originairement arabe, dérivé du verbe arabe *sakana*. Personne ne songe que c'est un mot d'emprunt; dans les listes arabes de mots d'origine étrangère ce terme technique du langage religieux ne figure pas. Dans tous les passages précités du Korân, à l'exception de sur. II, v. 249, l'interprétation usuelle offre, il est vrai, un sens acceptable, quoique la forme *sakînatahu* (sa *sakîna*) dans trois de ces citations implique qu'il s'agit là, non d'un *état subjectif de l'âme* des hommes, mais d'une *réalité objective émanant de Dieu*[1]. Mais l'interprétation de *sakîna*, comme d'une chose réelle, visible, s'impose dans le fragment de la seconde surate, cité plus haut, d'après lequel la *sakîna* se trouve dans l'arche[2] reconquise par Saül au même titre que les reliques conservées de Moïse et d'Aaron. C'est également dans une acception semblable que l'agitateur ʿalide, Muchtâr, employait ce mot, lorsqu'il s'écriait, en faisant circuler dans l'ardeur du combat, devant ses fidèles, le siège qui était censé provenir d'ʿAlî, pour exciter leur fanatisme : « Combattez pour lui, car il est pour vous ce que la *sakîna* était pour les Banû Isrâ'îl »[3]. Nous y reviendrons plus tard. Provisoirement, il nous suffit de montrer que l'interprétation de la *sakîna* en tant qu'état subjectif de l'âme ou en tant que qualification du caractère se trouve déjà dans la plus ancienne couche de la littérature religieuse mohamétane. Elle a déjà laissé des traces certaines dans le Ḥadîth. La meilleure confirmation de cette vérité nous sera fournie par l'examen de ce qui est opposé à la *sakîna* comme son contraire.

Il y a a ce propos une sentence très significative du Ḥadîth[4],

1) Quelques interprètes esquivent cette difficulté en donnant dans ces passages au terme de *sakîna* le sens de : assistance, miséricorde (*nasr*, *raḥmat*). — *Lisân al-ʿArab*, XVII, p. 76.

2) Freytag, dans son Dictionnaire arabe, rapporte assez légèrement le mot *tâbût* à l'arche de Noé.

3) *Al-Mubarrad*, éd. Wright, p. 600.

4) *Al-Muwaṭṭa'*, IV, p. 197. Al-Buchârî, *Bad' al-chalk*, n° 17, diverses versions. *Muslim*, I, 137-138. Cf. *Al-Damîrî*, II, p. 221, s. v. *ganam*.

où l'on oppose les Bédouins, habitants du désert, aux populations sédentaires qui se livrent à l'élève du bétail : « L'arrogance et l'or) gueil (*al-fachr wal-chujalâ'*) se trouvent chez les gens (possesseurs- des chevaux, des chameaux, chez les braillards, chez les habitants de la tente; mais la *sakîna* est chez les propriétaires de bétail. »

Une autre occasion de reconnaître par le contraste le sens attribué à la *sakîna*, nous est fournie par l'enseignement que voici : « Quand on appelle à la prière, n'y allez pas avec précipitation, mais allez-y tandis que la *sakîna* est sur vous [1]; ce que vous en en saisirez, associez-vous-y; ce que vous aurez perdu, rattrapez-le [2]. » Dans la version de Mâlik quelques-uns substituent au texte reçu — *wa 'alejkum al-sakînatu*, c'est-à-dire « tandis que la *sakîna* est sur vous » — celui-ci : *wa 'alejkum al-sakînata* dans un sens exhortatif, ce qui a donné naissance dans le passage parallèle chez Al-Buchârî à la forme : *wa 'alejkum bil-sakînati*, c'est-à-dire « la *sakîna* est un devoir pour vous [3]. »

Il résulte de ces antithèses que *sakîna* est employé, d'une part, comme l'opposé de : manière d'être arrogante, orgueilleuse, provocante, d'autre part comme le contraire de : précipitation, agitation. Dans ce milieu on doit donc avoir donné à *sakîna* le sens de : manière d'être discrète, calme, digne. Telle est aussi l'acception dans laquelle ce mot est employé très souvent dans la littérature postérieure comme attribut de personnes pieuses et saintes.

Les Mohamétans, on le sait, après avoir pris connaissance des traductions arabes de l'Ancien et du Nouveau Testament et en se fondant sur des communications orales de Juifs et de Chrétiens, surtout de convertis, se sont efforcés de démontrer par d'innombrables citations textuelles des écrits bibliques, notamment des livres prophétiques, la très ancienne doctrine appartenant à la plus haute antiquité de l'Islam, d'après laquelle la Bible des Juifs et des Chrétiens avait prédit Mohammed. Dans un mémoire de l'an 1878 j'ai réuni une liste de passages de ce genre, glanés

1) Une version ajoute : « et la dignité », *wal-wakâr*.
2) *Al-Muwaṭṭa'*, I, p. 126. Cf. *Muslim*, II, p. 136.
3) *Kitâb al-adân*, n° 21, 22.

dans les écrits polémiques mohamétans[1]. Depuis lors M. le Dr Schreiner, de Buda-Pesth, a fourni de précieux compléments[2] à l'histoire de ces tentatives au sein de l'Islam[3]. Le plus souvent ce sont des déclarations tout à fait générales des prophètes que l'on arrange de la façon la plus fantastique et dans lesquelles on introduit des allusions plus ou moins claires à Mohammed et à l'Islam à venir; sur quoi l'on affirme que les Juifs et les Chrétiens ont éliminé ces passages du vieux texte authentique de leurs écrits ou qu'ils les ont dénaturés en supprimant les expressions relatives à Mohammed et à l'Islam.

L'un de ces passages est une prophétie attribuée à Ésaïe, où quelques réminiscences positives de l'Écriture jointes à des enjolivements de haute fantaisie doivent fournir un portrait de Mohammed. Il y est dit entre autres choses : « Je le fortifie par tout ce qui est beau et lui dispense toutes les nobles qualités; *de la sakîna je fais son manteau et de la justice son vêtement*[4] (paraphrase d'*Ésaïe*, XI, 5)[5]. Nous constatons que *sakîna* est pris ici dans une acception purement morale, uniquement pour désigner une qualité du caractère, comme expression parallèle à *birr* (justice, fidélité). De la même façon le poète Al- Kumejt (mort en 744 ap. J.-C.) glorifie les membres de la famille

1) *Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXII, p. 373 sqq.

2) Schreiner, *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, *ibid.*, XLII (1888), p. 625 sqq.

3) Aujourd'hui l'un de ces ouvrages polémiques et apologétiques de la littérature mohamétane est imprimé : *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, éd. F. J. van den Ham (Leyde, 1890). Il fut composé par Abû'l-Faḍl al-Mâliki en l'an 1535 de notre ère.

4) En arabe aussi la métaphore qui assimile les qualités bonnes ou mauvaises à des vêtements est extrêmement fréquente. Il suffira de citer, entre de nombreux exemples que nous pourrions alléguer, le passage du Koran (*Sur.*, VII, 25) : *libâsu-l-takwâ* = « le vêtement de la piété. » *Fachr al-dîn al-Râzî* traite longuement de ces tournures du langage dans son commentaire à propos de LXXIV, 4 (t. VIII, p. 350).

5) Al-Thaʿlabî, *ʿAraʾis al-magâlis* (Légendes bibliques des Mohamétans), Le Caire (1297), p. 318. — Ibn Zufr, *Chejr al-bishar bichejr al-bashar* (cet ouvrage contient au grand complet tous les passages de la Bible invoqués par les Mohamétans), lithographié au Caire en 1280, p. 23.

du Prophète en disant qu'ils sont *wa ahlu-l-samâḥati fî-l-muṭbiḳâti, wa ahlu-l-sakînati fî-l-maḥfali*, « gens de la générosité en temps de misère, gens de la *sakîna* dans l'assemblée[1]. »

Dans cette même acception le mot est employé particulièrement souvent en corrélation avec le terme *waḳâr* (dignité). Le poète Al-Ṭâ'î intercède dans un de ses poèmes auprès du khalife abasside Al-Mu'taṣim (833-842 de l'ère chrétienne) pour que celui-ci choisisse comme successeur au trône le prince Al-Wâthiḳ :

lijasîra fî-l-âfâ*k*i sîrata ra'fatin
wajasûsahâ *bisaḥînatin wawakârin*,

« afin qu'il exerce la miséricorde en tout pays et qu'il les gouverne avec *sakîna* et dignité[2]. » Non seulement cette qualification est appliquée fréquemment à des *personnes* saintes et pieuses, auxquelles on attribue *sakîna wa-waḳâr* (par quoi il ne faut pas entendre une sorte de *nimbe*, comme je l'ai prétendu jadis)[3], mais encore elle sert souvent à qualifier des lieux saints, pour désigner leur caractère d'« endroit consacré », « inspirant un saint respect », notamment à propos d'un tombeau de saint[4].

II

Toutefois cette signification abstraite du mot *sakîna* ne doit en aucune façon être considérée comme primitive. A une époque antérieure à celle où se sont formées les sentences du Ḥadîth que nous avons signalées — qui oserait déterminer cette époque d'une manière plus précise? — on ne voyait pas en la *sakîna* un état subjectif de l'âme ou une qualité intérieure de l'homme moral, mais bien plutôt quelque chose de *réel*, d'objectif, extérieurement *vi-*

1) *Lisân al-'Arab*, s. v. ṭbk, XII, p. 81.

2) Ibn Rashî*k* al-*K*ajruwânî, *Al-'umda fî maḥâsin al-shi'r*, éd. de Tunis, p. 32, 5.

3) *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 271 (1880). Il y a d'autres expressions pour désigner le nimbe. Je me propose de revenir sur le sujet dans cette *Revue*.

4) Ainsi dans la description du prétendu tombeau de Josué à Al-Salt, *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereines*, II (1879), p. 15, 29.

sible et se manifestant d'une façon sensible. Un témoignage caractéristique de cette plus ancienne conception se trouve dans un récit du ḥadîth qui nous est parvenu en différentes versions, concordantes néanmoins pour ce qui est essentiel. Je crois qu'il est décisif pour la solution de la question : Que se représentait-on, *aux temps les plus anciens de l'Islam*, par la *sakîna* que Dieu fait descendre sur son Prophète et sur les vrais croyants ?

« Un homme, nous est-il dit dans un ḥadîth du « compagnon » Al-Barâ' b. 'Âzib, lisait la surate *al-Kahf* (le chap. XVIII du Koran, où figure la légende de la persécution de Decius et des Sept Dormants); à ses côtés était son cheval, attaché par deux nœuds. Tout à coup l'animal commence à s'agiter. On vit un nuage entourer le lecteur du Koran (*tagasshathu saḥâba*, — *ḍabâba au saḥâba gashijathu*) et s'approcher de lui de plus en plus. Le matin il se rendit auprès du Prophète et lui raconta ce qui était arrivé. Alors le Prophète lui dit : Cela, c'est la *sakîna* qui est descendue à cause du Koran ». Tel est le récit que nous rapportent Buchârî, *Kitâb al-manâḳib*, n° 25 [1] (éd. Krehl, II, p. 407), *Kitâb faḍâ'il al-Ḳur'ân*, n° 11 (éd. Krehl, III, p. 399) et Al-Tirmidî, II, p. 145 d'une façon entièrement concordante pour le fond, avec des variantes de forme sans importance. A noter seulement chez Al-Tirmidi la forme : « la *sakîna* qui est descendue *avec* le Koran [2]. »

Ailleurs toutefois il faut relever des variantes qui modifient quelque peu le contenu du récit. Al-Buchârî, *Kitâb al-tafsîr*, n° 258 (éd. Krehl, III, p. 334) donne une version, d'après laquelle le lecteur du Koran *lève les yeux*, *mais ne voit rien* (*fanazara wulam jara shej'an*) qui pût causer l'agitation du cheval. De même nous trouvons chez Al-Buchârî, *Kitâb faḍâ'il al-Ḳur'ân*, n° 15 (éd. Krehl, III, p. 400), une histoire analogue, rapportée aussi dans *Usd al-gâba*, I, p. 92, sous le titre de : *Bâb nuzûl al-sakîna*

1) Dans ce passage, qui doit certainement être considéré comme un développement du récit plus simple, le pieux lecteur du Koran prononce la formule de salutation, le *salâm*, à la vue du nuage. Il y a aussi quelques autres adjonctions qu'une comparaison littérale des textes fait ressortir.

2) Voir aussi *Al-Damîrî*, I, p. 293, s. v. *ḥiṣân*.

wa-malâ'ika 'inda kirâ'at al-Kur'ân « De la descente de la *sakîna* et des anges pendant la lecture du Koran. » Le compagnon Usejd b. Ḥuḍejr raconte ici, qu'une nuit, comme il récitait la surate *al-Bakara* (sur. ii), son cheval, attaché à ses côtés, commença tout à coup à s'agiter. Lorsqu'il interrompit sa récitation, le cheval se calma aussitôt. La même scène se reproduisit autant de fois qu'il reprit ou cessa la récitation du texte sacré. Son petit garçon, Jaḥjâ, était dans son voisinage. Craignant que le cheval, dans son agitation, ne fît mal à l'enfant, il attira le petit auprès de lui et leva les yeux au ciel afin de ne plus voir le cheval. Le matin étant venu, il raconta au Prophète (ce qui lui était arrivé durant la nuit)..... Celui-ci l'encouragea à continuer sa récitation du Koran, malgré la crainte qu'il avait que le cheval agité ne fît mal à Jaḥjâ. « Je levai les yeux au ciel et voici! quelque chose comme un nuage où se trouvaient comme des objets lumineux (*mithl al-zullati fîha amthâl al-maṣâbîḥ*). Je m'en allai de manière à ne plus voir l'apparition. Le Prophète me dit : Ce sont les anges, qui à l'ouïe de ta voix s'approchent; si tu continuais ta récitation, ils viendraient (si près) que tous les hommes pourraient les contempler et qu'ils ne pourraient pas se soustraire aux regards humains. »

Ici nous avons enfin une image véritablement saisissable de ce que l'on se représentait par la *sakîna* à l'époque de la formation de cette légende. Elle concorde le mieux avec ce que les premiers Mohamétans ont pu apprendre de leurs instructeurs juifs au sujet de la *shekhîna*, d'après *Exode*, xxiv, 16 sqq. ; xl, 34 sqq.; *Nombres*, ix, 15 sqq., etc.

III

Nous avons déjà dit comment dans la surate ii, v. 249, même les exégètes mohamétans du Koran doivent reconnaître que *sakîna* est quelque chose de réel, extérieur à l'âme humaine, que Dieu envoie à ses élus. Toutefois on s'est efforcé d'imposer ici encore le sens de : *paix intérieure, sécurité* : c'est la présence de l'arche qui est alors censée provoquer cet état de l'âme. Mais déjà

le plus ancien exégète du Koran, Ibn 'Abbâs, a déclaré : « toute *sakîna* dans le Koran signifie « repos », excepté dans la surate de la *Vache*[1]. » On a imaginé les histoires les plus prodigieuses pour expliquer ce qu'était la *sakîna* déposée dans l'arche de Saül. Je n'en veux citer qu'une seule : la *sakîna* aurait été un monstre hybride, avec une tête de chat en émeraude et en hyacinthe, avec deux ailes. La présence de cette image dans le camp des Hébreux leur assurait la victoire. L'association de la *sakîna* et de la figure du chat se retrouve aussi dans un épisode de la biographie traditionnelle de Mohammed. On sait que deux anges purifièrent le cœur du Prophète et lui imprimèrent le sceau prophétique. « Alors — c'est le Prophète lui-même qui le raconte d'après la tradition — l'un des anges appela la *sakîna*, sous la figure d'une chatte blanche, et elle fut introduite dans mon cœur, (*thumma da'â bil-sakînati ka'annahâ wagh hirratin bejdâ'a fa'udchilat kalbî*)[2].

Pour comprendre cette étrange représentation, il est nécessaire de la rattacher à un ordre d'idées plus général dont elle dérive. La légende islamique, s'inspirant sans aucun doute d'anciennes conceptions païennes, a prêté des formes animales aux puissances surnaturelles qui environnent ou accompagnent les hommes. Le paganisme arabe se représente les *ginn* sous les formes les plus diverses d'animaux sauvages[3], ou les associe tout au moins avec elles[4].

1) Chez Geiger, *l. c.*

2) *Al-Kastallânî* , VII, p. 69. — *Lisân al-'Arab*, XV, p. 264, s. v. *hff*; XVII, p. 76, s. v. *skn*. D'après quelques auteurs la *sakîna* est un violent vent d'orage à deux têtes. C'est avec l'aide de cette *sakîna* qu'Abraham construit la Ka'ba à La Mecque. Cf. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde, 1893), p. 199.

3) Les meilleures informations sur ce point se trouvent dans les *Lectures on the religion of the Semites* de W. Robertson Smith (Édimbourg, 1889), I, p. 120 sqq.

4) Voir Welhausen, *Reste arabischen Heidenthums* (*Skizzen und Vorarbeiten*, II), p. 137. Il semble que le renard ait été considéré tout spécialement comme la monture des *ginn*. C'est pour cela que les Arabes ne lui faisaient pas la chasse. Ils croyaient que la chasse au renard entraînait comme punition des dommages dans leurs biens. Cf. *Al-Damîrî*, s. v. *sim'*, II, p. 33. Cette représentation n'est peut-être qu'une expression mythique de l'idée que les *ginn* sont des *apparitions lumineuses*. Cela ressort d'un vers de *A'shâ* : *wa-baldatin mithli*

Ce genre de conceptions n'a pas perdu sa valeur dans l'Islam. Elles s'y produisent naturellement sous une forme appropriée aux éléments de la religion nouvelle.

Il y en a un exemple très remarquable dans un autre épisode de la biographie de Mohammed[1], dont voici le résumé : Un Bédouin de la tribu d'Irâsha amena des chameaux au marché de La Mecque pour les vendre. Il trouva acheteur en la personne d'Abû *G*ahl (l'ennemi acharné de Mohammed), mais celui-ci différait toujours de le payer. Quand le Bédouin commença à perdre patience, il en appela à l'assemblée des Koréjshites pour qu'elle l'aidât à obtenir l'argent qu'Abû *G*ahl lui retenait. On l'adressa à Mohammed (qu'il ne connaissait pas encore). Celui-ci l'accompagna à la demeure du débiteur réfractaire. Mohammed frappa à la porte et réclama d'Abû *G*ahl qu'il fît droit à la requête du pauvre Bédouin. L'adversaire endurci de Mohammed, en le voyant, devint tout pâle, se troubla et promit d'apporter incontinent l'argent au Bédouin. Et il le fit. Les compagnons d'Abû *G*ahl furent remplis d'étonnement de ce que Mohammed pût exercer une telle action sur son adversaire généralement inflexible : « Malheur à toi! qu'est-il advenu de toi? par Dieu, jamais nous n'avons vu ce que nous constatons maintenant chez toi! » A cela Abû *G*ahl répondit : « Je ne sais pas autre chose, sinon qu'il a frappé à la porte de ma demeure, que j'ai entendu sa voix et que je fus saisi d'angoisse; je sortis vers lui et voici! sur sa tête était un chameau mâle; jamais je ne vis à un chameau un front, un dos et des dents semblables à ceux de cette bête. En vérité, si je m'étais récusé, l'animal m'aurait dévoré. »

Ainsi la puissance irrésistible exercée en cette circonstance par Mohammed sur Abû *G*ahl est attribuée à la présence, sur la tête du Prophète, du chameau invisible aux autres. La puis-

zahri-l-tursi mûhishatin lil-ginni bil-lejli fî hâfâtihâ shu'alu « (j'ai parcouru) mainte contrée déserte, semblable au dos d'un bouclier; *sur le bord les ginns dans la nuit portent des lumières.* » (*Lisân al-'Arab.* s. v. *bld*, IV, p. 65, 1). Sur la comparaison du désert avec le dos d'un bouclier, voir Schwarzloze, *Die Waffen der alten Araber* (Leyde, 1886, p. 354).

1) Ibn Hishâm, *Das Leben Muhammeds*, éd. Wüstenfeld, p. 257-258.

sance invisible qui l'accompagne est conçue sous la forme d'un vigoureux animal.

Le chat en particulier est mis en relation avec les forces surnaturelles. Le poète païen Ta'abbata sharran, dans la description de sa lutte avec la *Ghûl* à laquelle il tranche la tête, s'exprime ainsi : « *idâ 'ajnâni fî râ's*ⁿ *ḳabîḥ*ⁱⁿ kara'sil-hirri *mashḳûḳi-l-lisâni*, elle avait des yeux dans une horrible tête, comme la tête d'un chat, avec une langue fendue. »[1] De même, dans la légende mohamétane, le chat est une des formes animales de Satan[2]. Nous venons de voir que ce ne sont pas seulement des puissances nuisibles et hostiles, mais aussi des forces favorables et bienfaisantes qui apparaissent sous forme de chat. Ce double rôle du chat, comme incarnation de puissances salutaires et de puissances nuisibles, selon qu'il s'agit d'un chat blanc ou noir, se retrouve encore dans les croyances et les superstitions d'autres groupes de peuples, ainsi que l'a montré M. Angelo de Gubernatis[3].

IV

Sans prétendre attribuer une certitude absolue à nos conclusions, nous pensons qu'il est possible de se fonder sur les données précédentes pour rétablir l'évolution de la notion de *sakîna* dans l'Islam, en ces termes. A l'origine, elle implique quelque chose de matériel et de visible, en quoi se manifeste la présence de puissances supraterrestres. C'est là ce qu'il faut entendre par ce mot dans les passages du Koran. La *sakîna* accompagne les troupes invisibles envoyées par Dieu et enveloppe les adorateurs sous l'arbre. A ce point de vue la *sakîna introduite dans les cœurs* peut

1) *Agânî*, XVIII, p. 210, 23. Cf. Robertson Smith, *l. c.*, p. 121 note 2.

2) Sur Shejṭân en tant que serpent, voir l'essai de M. G. van Vloten dans *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje aangeboden* (Leyde, 1891), p. 35-43 : *De uitdrukking as-sjajtân ar-ragîm en het steenen werpen bij Minâ*. Satan se présente à Mohammed sous forme d'un chat, *Al-Damîrî*, II, p. 419, 15, s. v. *hirr*.

3) *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, ch. VII (édition allemande, Leipzig, 1879, p. 386 sqq.).

seule soulever quelques difficultés d'interprétation. Plus tard, et en corrélation justement avec ce dernier passage, s'élabore l'idée que la *sakîna* n'est pas quelque chose d'extérieur, de visible, de matériel mais un *état intérieur de l'âme* provoqué en l'homme par Dieu. Par là la conception de la *sakîna* s'est complètement détachée du sens originel qu'elle avait en tant que réprésentation empruntée à la tradition juive et, d'autre part, cette transformation a ouvert la voie à l'emploi du mot par la mystique et la théosophie mohamétanes comme équivalent de *nûr fî-l-ḳalb*, c'est-à-dire dans le sens de : *illumination intérieure*.

Enfin, il est vraiment digne d'attention que, malgré l'usage et l'application entièrement *arabes* du terme *sakîna*, l'origine juive du mot est reconnue sans ambages par quelques auteurs. Un seul exemple tiré des passages du Ḥadîth qui peuvent entrer en ligne de compte suffira ici. Il ne se trouve pas, à ma connaissance, dans les recueils jouissant d'autorité canonique, mais cela ne diminue pas sa valeur pour l'usage que nous en faisons : « L'Envoyé de Dieu s'exprima ainsi : La vérité fut mise sur la langue d''Omar et dans son cœur. — Et 'Alî mentionne que l'Envoyé de Dieu a dit : Nous ne tenons pas pour invraisemblable que ce soit la *sakîna* qui parle sur la langue d''Omar (*an al-sakîna tanṭiḳ 'alâ lisân 'Omar*) [1]. Je considère cette formule de louange, inventée pour célébrer 'Omar, comme une copie littérale d'une sentence juive qui se rapporte à Moïse, d'après laquelle la *shekhîna* parle de la gorge de Moïse » (*mittôkh gerônô shel Môsheh*) [2].

Cette tradition devait servir — peut-être avec une intention de polémique contre les Shiites — à rapprocher le rang d''Omar de celui du Prophète. Ne fait-on pas dire à Mohammed avec le même but : « S'il y avait encore un prophète après moi, ce serait certainement 'Omar [3] ! » Et dans une autre déclaration apocryphe,

1) Al-Bagawî, *Masâbîḥ al-sunna* (Le Caire, 1294), II, p. 196. Cf. Al-Dahabî, dans *Al-Zurkânî* sur Muwaṭṭa', I, p. 123.

2) Je ne parviens malheureusement pas à retrouver la source la plus ancienne de cette tradition universellement connue. Des talmudistes de mes amis n'ont pas non plus pu me l'indiquer. Je remercie d'avance celui qui voudra bien me la signaler.

3) Al-Tirmidî, *Sunan*, II, p. 293. — Cf. *Muhammedanische Studien*, II, p. 106.

il est dit qu''Omar ressemble justement à Moïse [1]. Il n'y a donc rien d'étonnant à entendre que la *sakîna* parle sur la bouche d''Omar. Sans doute, aucun Mohamétan strict ne pourrait accorder que *sakîna* ait ici le même sens que le mot *shekhîna* dans la phrase rabbinique correspondante, que ce soit Dieu lui-même qui parle par la langue d''Omar; car cela équivaudrait à élever 'Omar au rang de prophète. Mais pour nous, ce qui seul nous importe dans cette étude, c'est de constater cette imitation et cette application de la phrase rabbinique par les Mohamétans.

Ignaz Goldziher.

1) Al-Dahabî, *Mîzân al-i'tidâl*, I, p. 49 haut.

LES

MARTYRS DE NEDJRAN

AU PAYS DES HOMÉRITES EN ARABIE

(522-525)

I

Les chrétiens persécutés de Nedjran, dans la première partie du VIe siècle, ont éveillé le plus vif intérêt chez les princes chrétiens de l'Orient, parmi les Églises d'Arabie, de Syrie et d'Éthiopie, pour ne compter que les plus voisines du pays des Homérites ou Himyarites. Les communautés des moines orientaux retentirent de la louange des martyrs et des invectives contre les persécuteurs. La lettre attribuée à Siméon de Beth-Arsham, authentique ou non, mais pleine de faits réels, en est la preuve incontestable. L'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie, Jacques Baradée, ardent sectateur d'Eutychès, Malala, Théophanes, Théodore le Lecteur, etc., contemporains de ce fait historique ou postérieurs à lui, s'en sont occupés, et quelques-uns passionnément. Procope et Cosmas en ont parlé comme d'un point intéressant l'histoire politique des empereurs et des rois voisins ou alliés. Plusieurs historiens arabes ont raconté et commenté à leur manière les événements dont une ville himyarite et chrétienne avait été le théâtre; il le fallait, puisque Mahomet lui-même en avait consigné le souvenir dans les surates LXe et LXXXVe du Coran.

Il n'est pas rare de rencontrer des versions différentes ou contradictoires, parmi tant d'auteurs divisés par leurs croyances, leurs intérêts ou les exigences de leur patriotisme. La distance des lieux et des temps aura encore accru ces divergences; aussi ne faut-il pas s'étonner si les critiques modernes professent, à l'égard des persécutions dont Nedjran a été le théâtre, des opi-

nions diverses. Les Allemands Schrœter et Nœldeke, pour ne parler que des plus modernes, les Français Halévy et Duchesne, parmi nos professeurs les plus distingués, reproduisent de nos jours les divergences de leurs prédécesseurs, sans rien enlever, pourtant, au fond des récits du VIe, du VIIe et du VIIIe siècle; c'est pourquoi le savant italien Ignazio Guidi, qui a consacré un travail magistral au document principal de cet événement, admet comme un fait certain que la légende arabe repose sur une tradition locale et que, seul, l'épisode de la femme (Rouma ou Doumi) est emprunté à des sources syriennes (Halévy, *Recherches bibliques*, 9e fascicule, p. 373).

Sans entrer déjà dans le cœur des différentes opinions et des difficultés qui en surgissent, disons tout de suite que la théorie de deux expéditions d'Elesbaas, roi d'Éthiopie, ou d'une seule contre Dhou-Nawas, souverain himyarite, ne constitue qu'un obstacle secondaire. Elle ne s'oppose pas à l'acceptation du fait en lui-même des massacres de Nedjran, mais elle diminue la clarté de l'ensemble et des principales circonstances dont le fait principal demeure environné.

C'est pourquoi nous prendrons, dans la savante étude du professeur Halévy, le résumé du professeur Guidi, partisan du système des deux expéditions, sans nous engager sur ce point d'une façon définitive.

« Dhou-Nouwas, dit-il, monte sur le trône vers 485. Soit par ses convictions religieuses, exaspérées peut-être à la suite de quelque acte de violence contre les Israélites commis à Nedjran, soit par des raisons politiques, ou plutôt par ces deux causes ensemble, il suscita, l'an 523, une persécution contre les chrétiens qui étaient sous sa domination. Les faits de Nedjran sont un épisode, sans doute le plus important, mais qui n'est certainement pas le seul de cette persécution. Cet épisode, raconté tout au long dans la lettre de Siméon et de là dans le *Martyrium Arethæ*, etc., acquit une célébrité plus grande que la persécution générale et que les guerres entre le Yémen et l'Abyssinie, chez les écrivains et dans les livres qui dépendent, plus ou moins immédiatement, de la lettre de Siméon. Quant aux autres auteurs

qui, indépendamment d'elle et des notices locales de Nedjran, s'occupèrent de l'histoire générale du temps, il n'est pas étrange qu'ils ne parlent que peu ou pas de ces événements beaucoup moins importants peut-être que Siméon ne l'avait dit. Voilà pourquoi le silence (?) de Cosmas et de Procope me paraît ne rien prouver contre la véracité du fait, d'autant plus que ces deux auteurs s'occupent, incidemment, des choses de l'Abyssinie et du Yémen. Quoi d'étonnant que Procope, dans le court résumé qu'il donne au § 20, néglige de parler d'un épisode qui, de son temps, était bien loin d'avoir acquis la célébrité qu'il eut depuis? Et quant à Cosmas, parlant *sans doute* de l'expédition de 519, il est bien naturel qu'il ne mentionne pas les faits de Nedjran postérieurs de quatre ans environ. Puis, il est impossible que la légende, telle qu'elle est dans Métaphraste, etc., dérive des écrivains arabes; mais, lors même que nous ignorerions cela et que nous ne connaîtrions pas la lettre de Siméon, il eût été encore beaucoup plus vraisemblable que les Arabes eussent emprunté leurs notices aux auteurs syriaques et, par leur entremise, aux Grecs, que le cas contraire. »

Nous avons souligné, dans cet extrait, les mots *sans doute*, parce que Cosmas n'indique pas l'année 519 plutôt qu'une date postérieure, et que M. Guidi ne semble pas lui-même bien assuré du sentiment de Cosmas. On nous saura gré, probablement, d'apporter ici le texte même du vieil historien, qui se trouvait alors dans le voisinage d'Adoulis, en face du monument attribué par lui à l'un des Ptolémées.

« Cum autem annis abhinc plus minus viginti quinque, sub initium principatus Justini, Romanorum imperatoris, istis in locis adessem, Elesbaas, tunc Axomitarum rex, bellicam suscepturus expeditionem contra Homeritas in adversâ sinus orâ positos, Adulis præfecto litteris mandavit ut exemplum inscriptionis Ptolemaicæ sellæ atque lapidis sibi transmitteret. » (*Cosmæ indicopleustæ opinio de mundo*, lib. II et seq. — *Collectio nova Patrum et scriptorum*, traduction de Montfaucon.)

Les souvenirs de Cosmas remontent à vingt-cinq ans, *plus ou moins*, en arrière, vers les commencements du règne de Justin;

avons-nous le droit, alors, de nous en tenir à la date de 519 plutôt qu'à une époque un peu postérieure, telle que celle de 522 ou de 523? On verra plus loin combien il importe de ne pas s'arrêter à une date unique et absolue, dans la fixation des expéditions faites par le négus éthiopien contre le pays des Himyarites. Le lecteur verra par la même occasion si, comme plusieurs le croient, Cosmas ne fait qu'une allusion très éloignée aux luttes entreprises par Élesbaas contre Dhou-Nawas. Nous pensons, pour notre part, que l'allusion est assez claire et que Cosmas, occupé de l'inscription célèbre d'Adoulis, n'avait pas à s'appesantir davantage sur des faits étrangers à son sujet et vieux déjà d'un quart de siècle.

Rapportons encore le récit résumé de Procope et voyons si un historien, soupçonné justement d'indifférence pour le christianisme, était tenu de souligner, d'une façon plus précise, les épisodes ou le fait principal de la guerre contre Dhou-Nawas.

« Procopius (lib. I *De bello pers.*, c. xx), loquens de gestis in Perside, anno 5 Justiniani, mentionem facit Hellesthæi — c'est ainsi que Procope et les Grecs écrivent le nom d'Elesbaas — Axumitarum regis; ait eum christianæ religionis cultorem eximium fuisse, et cum audisset Homeritarum non paucos genere judæos, multos etiam gentiles, illius oræ christianis tributa supra modum imponere, eo bellum intulisse, et commisso prælio magnum Homeritarum numerum, ipsumque adeo regem vitâ spoliasse, in ejus locum subrogato Esimiphæo, christiano et Homeritâ. »

Ce résumé, fait par Pagi et ajouté aux *Annales* de Baronius, vers l'an 522, fournit une mention suffisante des maux infligés par Dhou-Nawas aux chrétiens de Nedjran dont Elesbaas fut le vengeur. Procope rappelle, surtout, les exactions du prince homérite, et nous savons, par la lettre de Siméon, par les Actes du martyre d'Aréthas et les autres documents contemporains, de quelle façon Dhou-Nawas confisqua les biens des chrétiens et des églises du pays, dans l'espoir d'en finir plus vite avec une religion qui lui était odieuse. Procope, chrétien très douteux, n'était pas tenu à signaler l'épisode de Nedjran, en rappelant le fait gé-

néral de la persécution; il lui suffisait de rapporter, d'une façon sommaire, ce qui avait signalé Elesbaas à l'attention des empereurs.

On n'a pas tenu assez de compte de ces deux témoignages de Cosmas et de Procope. Nous pouvons en dire autant des assertions de Caussin de Perceval relatives au judaïsme professé par plusieurs princes arabes du Yémen depuis la fin du IIIe siècle jusqu'à la domination des Abyssins sur une partie de l'Arabie Heureuse.

Abou-Carib, dit Perceval (tome I, page 95, édition de la Bibl. Mazarine), voulut détruire Yathreb ; mais deux docteurs juifs l'en empêchèrent par leurs discours. Le prince arabe, charmé de leur éloquence et de leur courage, se fit instruire par eux, et une partie des Himyarites se comporta comme lui. Cet événement eut lieu vers l'an 290 ou 300 environ.

Harith, qui régna de 320 à 330, fut un sectateur zélé du judaïsme comme Abou-Carib (pages 111 et 112).

Marthad succéda à ce dernier, et rien ne prouve qu'il ne suivît pas la croyance de ses deux prédécesseurs. Ce fut sous son règne, vers l'année 343, que l'empereur Constance envoya Théophile l'Indien prêcher la foi arienne chez les Abyssins et les Arabes du sud. En dépit des suppositions de quelques critiques modernes, rien ne démontre encore que Théophile ait réussi à détourner les Abyssins, récemment évangélisés par Frumence, disciple d'Athanase, de la croyance orthodoxe, pour les ranger aux opinions particulières d'Arius et de ses sectateurs. Il nous paraît plus probable que les chrétiens d'Abyssinie, toujours en rapport étroit avec les patriarches d'Alexandrie, n'ont subi, dans la profession de leur foi, que les variations de la croyance et de la politique des métropolitains du second siège de la chrétienté. C'est ce qui demeure établi pour les doctrines d'Eutychès, de Dioscore et de Jacques Baradée, embrassées par les églises d'Abyssinie qui recevaient d'Alexandrie ou des monastères voisins le chef de leurs églises, en vertu d'une loi ou d'une tradition que l'Église abyssinienne suit encore aujourd'hui.

La lettre de Siméon n'a donc rien à redouter des témoignages

plus ou moins brefs de Cosmas et de Procope. On peut y trouver des interpolations, des assertions hasardées ou des faits difficiles à concilier; mais déjà, avant même de la produire, nous savons que la persécution soufferte par les chrétiens de l'Yémen tient une place considérable chez les historiens du temps, et que les tendances des princes himyarites vers le judaïsme remontaient, pour le moins, à l'aurore du IV[e] siècle.

II

La question de savoir si les ariens ont été nombreux dans le sud de l'Arabie, soit à la suite des efforts de Théophile l'Indien, soit pour d'autres causes, ne laisse pas que d'avoir son importance pour le sujet qui nous occupe. Les ariens ont été, sans doute, des adversaires acharnés des juifs dans une foule de circonstances. Qui sait même si, pour répondre aux accusations des orthodoxes, ils n'ont pas exagéré souvent les haines confessionnelles de toute secte chrétienne à l'encontre des meurtriers du Christ? Quoi qu'il en soit, les ariens ont dû être nombreux dans le Yémen, si l'on s'en rapporte aux récits de Philostorge et de Métaphraste. Les monophysites y occupaient aussi une place considérable, comme le prouve la lettre à eux adressée, au temps de la persécution, par Mar Jacob, c'est-à-dire Jacques Baradée, apôtre du monophysisme, et non pas Jacques de Sarug, comme plusieurs le répètent. Celui-ci, en effet, est mort en 519, avant les massacres de Nedjran, tandis que Mar Jacob, ou Jacques Baradée, a vécu jusqu'à l'année 540, et même un peu plus. Les orthodoxes, c'est-à-dire les chrétiens soumis au concile de Chalcédoine, n'ont pu que se grouper, çà et là, soit à Nedjran, soit ailleurs, jusqu'à ce que la victoire des Abyssins sur les Himyarites eût fait prédominer en partie la foi d'Elesbaas, ou plutôt celle de Justinien, ami de ce prince, sur toutes les autres confessions chrétiennes du sud de l'Arabie. Ici encore, l'on se demande si le négus vainqueur était devenu orthodoxe, lui qui entretenait avec Timothée, patriarche d'Alexandrie, des relations si étroites et dont les peuples témoignaient tant d'attachement au

souvenir de Dioscore? Il est cependant probable qu'Elesbaas, allié des empereurs orthodoxes, mais soumis à la suzeraineté ecclésiastique du patriarche d'Alexandrie, melchite intermittent, devint fidèle aux décrets de Chalcédoine, sans y regarder de trop près. Les populations chrétiennes, éloignées des centres de la politique ecclésiastique d'Occident ou d'Orient, ne prenaient souvent qu'une part très affaiblie aux passions et aux polémiques des évêques ou des moines. C'est ainsi qu'on a pu confondre l'action de Jacques Baradée avec celle de Jacques de Sarug, bien que ce dernier soit demeuré jusqu'à sa mort le champion résolu du concile de Chalcédoine.

On se croyait bon chrétien sur les plages lointaines, alors qu'on avait embrassé les sentiments d'Arius, de Nestorius, d'Eutychès et de Mar Jacob, ou ceux d'Athanase, de Cyrille et de Léon. Et pourtant les juifs avaient salué, dans l'arianisme, comme une demi-victoire pour leur opposition acharnée à la divinité du Christ. Persécutés par les ariens comme plus tard par les sectateurs de Mahomet, ils se consolaient par la pensée que leur sévère monothéisme triompherait, malgré tout, dans une grande partie du monde ; et c'est pour cela, probablement, que des professeurs et des critiques éminents ont pu avancer que les ariens de l'Himyar, alliés plus ou moins volontaires des juifs et de Dhou-Nawas, n'étaient pas demeurés étrangers aux violences d'un prince juif vis-à-vis des chrétiens jacobites ou orthodoxes.

Il n'est pas moins vrai qu'aux yeux d'un grand nombre les melchites ou orthodoxes, partisans des deux natures en Jésus-Christ, semblaient être des semi-ariens aux yeux des monophysites, et que ceux-ci, les plus nombreux en Syrie, en Égypte, en Abyssinie et dans une partie de l'Arabie, croyaient être les plus fidèles disciples du Christ, parce qu'ils n'admettaient en lui, depuis son union avec l'Esprit-Saint, aucun mélange avec l'humanité.

L'histoire de cet évêque cité par M. Halévy d'après Assemani (*Recherches bibliques*, 10e fascicule, p. 455), ne peut se comprendre qu'à l'aide des réflexions ci-dessus. Théodora, épouse de Justinien et ardente monophysite, sait bien ce qu'elle fait en priant le chef arabe de Souakim de protéger la marche de l'évêque

jacobite vers Axum et de retenir quelque temps le prélat melchite. Elle était parfaitement renseignée sur l'état d'âme des chrétiens d'Abyssinie. C'est pourquoi, l'évêque pauvre, arrivé le premier et reconnu pour un jacobite pur, est salué comme abuna, tandis que l'autre, riche et protégé par Justinien comme un melchite avéré, est repoussé en cette qualité et finalement mis à mort par les Abyssins, à cause des tendances de sa doctrine des deux natures vers une sorte de semi-arianisme.

Pour diminuer les effets de la mission de Théophile l'Indien dans tout le sud de l'Arabie, on a cherché à diminuer l'autorité de Philostorge et de Métaphraste. Le premier fut, il est vrai, un arien ardent et très disposé à exalter les travaux d'un apôtre de sa secte. Si, cependant, ses écrits historiques avaient manqué de valeur, pourquoi les avant et sévère Photius aurait-il pris la peine de nous en conserver des parties remarquables dans un ouvrage à part et dans sa *Bibliothèque* (*cod.* 40)? Suidas et Valois n'ont-ils pas fait, comme Photius, grande estime de l'histoire de Philostorge, en recueillant avec le plus grand soin tous ses fragments épars? Quant à Métaphraste, nous savons toutes les critiques dont il a été l'objet, et, pourtant, à son époque, vers l'an 1000, il avait en Orient la réputation d'un critique sérieux, pour avoir élagué une foule de légendes de la biographie des saints. Si nous le rejetons de parti pris, que nous restera-t-il le plus souvent? En tout cas, Métaphraste est un historien dépourvu de toute haine confessionnelle vis-à-vis de Philostorge et de Théophile l'Indien, et il est bon de savoir ce que deux auteurs chrétiens, séparés par un espace de plus de cinq siècles, nous ont légué sur les travaux du célèbre envoyé de Constance vers les Églises de l'Abyssinie, du Yémen et des rivages du golfe Persique. Nous imiterons les Bollandistes, en recueillant des témoignages toujours utiles et nous réservant le droit de les contrôler.

C'est du livre II[e] de l'*Histoire de l'Église* par Philostorge et dans le § 6, que Photius nous a conservé le récit de la mission de Théophile, envoyé d'abord vers Axum, capitale de l'Abyssinie, avec ordre d'aller convertir aux idées ariennes les chrétiens de l'Arabie méridionale, ceux de l'île Socotora et des Églises loin-

taines, situées sur la rive droite du golfe Persique. Des auteurs ont prétendu que Théophile était né sur les côtes du Goudjerat, non loin de Diu : nous croyons qu'on a confondu, ici, un nom relativement moderne avec la première syllabe du nom de Socotora, Dioscoris chez les Grecs. Mais le nom actuel ne serait-il pas une corruption du nom antique appliqué à cette île verdoyante, jeune et riche, par les marchands de la Grèce orientale ?

Que Théophile fût né à Constantinople ou dans une ville de l'Hindoustan, ses progrès semblent avoir été rapides dans l'intérieur de l'Arabie Heureuse. Sa fondation principale y fut l'église de Dhafar ou Zaphar, en admettant que le *dh* ou le *z* ne représentent pas, dans ce nom, le signe de la propriété ou du génitif, car le terme plus bref de Phare ou Phares se rencontre chez quelques auteurs. Fresnel a maintenu le vocable de Dhafar, tandis que Niebuhr a prononcé Tophar (*Descr. de l'Arabie*, tome II). Quoi qu'il en soit, les soldats d'Elesbaas ne paraissent pas avoir pénétré jusqu'à cette ville, pas plus que vers Aden et les chrétientés de l'extrême sud, qui furent sans doute le théâtre des travaux de Théophile. C'est de là, en effet, qu'il s'embarqua pour arianiser l'île de Socotora, que des auteurs ont baptisée encore du nom de Dibou. Des Arabes voleurs avaient fait probablement de cette grande île le siège d'une véritable piraterie. Ce fut après ses prédications de Socotora que Théophile poussa jusqu'au fond du golfe Persique. Telle est du moins l'opinion des Bollandistes, au § 1 de l'*Arabie ancienne et moderne*, et ils ont calculé que cette mission laborieuse de l'ardent arien a dû tenir entre les années 341 et 346, alors qu'Athanase avait été expulsé d'Alexandrie.

Nous avons donné au personnage de Théophile l'importance qu'il nous semble mériter et que ni Photius, ni Métaphraste ne lui ont refusée. Ses travaux avaient développé l'arianisme dans un pays où les juifs et les gentils demeurèrent très nombreux jusqu'au temps d'Elesbaas et de Mahomet. Quoi d'étonnant alors, si en face de chrétiens jacobites ou melchites, les ariens ont favorisé, en quelque manière, les gentils et les juifs désireux de contribuer aux efforts et aux succès de Dhou-Nawas ?

Les Bollandistes, il est vrai, ainsi que Pagi, affirment que l'arianisme a été vaincu au pays d'Himyar après la mort de Constance. Ils n'assignent à ce fait aucune date assurée, et nous pouvons supposer, non sans vraisemblance, que la grande île de Socotora, dont les notables avaient demandé à l'empereur Constance un évêque missionnaire et causé ainsi la mission de Théophile, était demeurée un centre assuré et un secours puissant pour les Églises fondées par cet apôtre des idées d'Arius.

Les païens étaient nombreux, avons-nous dit, au sud de l'Arabie et, sur ce point, nous ne rencontrons aucun contradicteur. Mahomet les retrouve en aussi grand nombre. C'étaient, pour la plupart, des adorateurs des astres, mais ils mêlaient à ce vieux culte cushite et oriental d'autres pratiques polythéistes que le temple de la Caaba a longtemps conservées.

Quant aux juifs, ils n'avaient cessé de commercer avec l'Arabie entière, et probablement aussi avec les villes de la côte persique et indienne, jusqu'à la grande île de Ceylan, la Taprobane du monde grec et romain. Si l'on s'en rapporte aux historiens arabes et en particulier à Abulfeda, les Juifs auraient fondé une colonie importante à Médine peu après la destruction des Amalécites, au temps de Josué ou un peu après (apud Bolland., *Arabia vetus*). D'autres veulent que les grandes migrations des Juifs vers l'Arabie du centre et du sud n'aient eu lieu qu'après les expéditions de Nabuchodonosor. (Sacy, *Mém. de littér.*, t. XLVIII.) Un passage de Théodore le Lecteur (*Hist. eccl.,* lib. II), que plusieurs ont opposé aux récits de Philostorge, nous donne, sur les juifs himyarites, une notion assez claire de leur situation vers le commencement du VI[e] siècle. « La nation himmirénienne est soumise aux Perses et elle habite aux extrémités du monde connu. Au commencement, il est vrai, et à partir de la reine de Saba qui alla trouver Salomon, ils avaient été juifs; ensuite ils redevinrent gentils. Mais au temps d'Anastase (491-518), ils embrassèrent la religion chrétienne et reçurent un évêque. » Théodore fait ici allusion, probablement, à l'évêque Paul que Dhou-Nawas croyait encore vivant et qu'il fit déterrer à l'époque des massacres de Nedjran.

Antoine d'Abbadie partage l'opinion de Sacy. Caussin de Perceval, que nous avons déjà cité, suppose plusieurs migrations des Juifs à Médine et aux environs. Il est vrai que Médine est loin de l'Yémen; mais la passion commerçante et voyageuse des Juifs leur a fait franchir des intervalles autrement considérables. Ne sait-on pas encore, par Josèphe et Philon, que les Juifs étaient fort nombreux en Égypte, en Nubie ; et les Chroniques éthiopiennes n'ont-elles pas mentionné, à plusieurs reprises, l'influence des Israélites sur les affaires intérieures, quel que soit d'ailleurs le sens exact du terme *Falashas*, et l'extension de cette peuplade d'immigrés au centre et au sud de l'Abyssinie?

Le pays d'Himyar a donc reçu des familles nombreuses de Juifs, soit par Médine, soit par le bras de mer qui sépare les rivages de l'Éthiopie des côtes de l'Yémen. La lecture du Coran suffirait, à elle seule, pour montrer combien étaient nombreux les enfants d'Israël dans la plus grande partie de la péninsule arabique (Bolland., *Arabia vetus et hodierna*).

La lettre de Siméon de Beth-Arsham nous affirme que les juifs et les gentils réunirent leurs efforts contre les chrétiens de Nedjran et des environs. Rien ne nous empêche de croire que les ariens, nombreux encore, aient pris une part au moins indirecte à la persécution, en haine des idées jacobites qui semblent avoir été en faveur à Nedjran comme dans plusieurs autres églises du pays d'Himyar.

Je sais que, sur ce point, je me trouve en contradiction avec les Bollandistes et la plupart des historiens catholiques. Il faudrait cependant ne pas se figurer que les efforts de l'empereur Anastase aient pu suffire pour amener à l'orthodoxie les chrétiens de Nedjran et d'ailleurs, ainsi que les Juifs au christianisme. Théodore le Lecteur n'a pas affirmé que l'évêque (Paul), établi par Anastase, ait obtenu ce résultat considérable, et par la lettre de Siméon, comme par les Actes du martyre de saint Aréthas et de ses compagnons, nous savons combien la foi chrétienne était déjà ancienne dans ces Églises, avant la lutte des jacobites et des Pères de Chalcédoine.

L'évêque Jean d'Asie ou d'Éphèse soutient, à la vérité, que le

négus abyssinien, Elesbaas, doit être tenu pur de tout soupçon d'hérésie, mais il ne va pas plus loin; et pour savoir à quoi s'en tenir sur la proposition de foi, claire et distincte des chrétientés situées sur les deux rives de la mer Rouge, il sera bon de lire et de méditer le passage suivant de Lequien (*Oriens christ.*), que les Bollandistes n'hésitent pas à citer dans l'histoire des martyrs de Nedjran. « Alexandrinorum pontificum curâ et studio ad Christum adducti Homeritæ illorum regimini subditi permanserunt; nil mirum igitur si ordinati et electi Alexandriæ ipsorum episcopi monophys. hæresim ex Egypto secum detulerunt in quâ ortum habuerat; atque ita incautos greges sibi commissos in hæresim captivos deduxerunt et tenuerunt. » C'est donc en haine de ceux qui semblaient diminuer le Christ, en lui attribuant deux natures ou en lui refusant la consubstantialité avec le Père, que les chrétiens d'Égypte, d'Abyssinie, de Syrie et d'Arabie embrassèrent en masse le monophysisme. Ils croyaient également, en faisant ainsi, mieux combattre à la fois les juifs et les musulmans. Il ne faut jamais oublier ce point de vue si l'on veut s'expliquer l'attachement obstiné de plusieurs Églises d'Orient aux doctrines d'Eutychès et de Jacques Baradée.

III

Avant d'examiner les Épîtres de Siméon et de Jean d'Asie, plusieurs critiques apportent en premier lieu les témoignages de Jacques de Sarug et de Jean Psaltès. J'ai déjà dit que Jacques de Sarug, mort en 519, avait été un évêque orthodoxe, très soumis au concile de Chalcédoine, et que la lettre adressée aux chrétiens de Nedjran par Mar Jacob devait être attribuée plutôt à Jacques Baradée, monophysite ardent. Nous donnons un fragment de cette pièce telle qu'on la trouve dans les *Recherches bibliques*, 9e fascicule, page 378.

« L'auteur se réjouit des souffrances des chrétiens de Nedjran, ville des Himyarites, pour l'amour de Jésus-Christ... Ils doivent se féliciter du sort échu à leur ville de manifester la victoire de l'Évangile et d'enraciner la croix dans le pays des Himyarites par

leurs souffrances... Si des païens les persécutaient, il y aurait pour eux quelques moments de répit; maintenant que ce sont des juifs, leurs maux sont bien plus intenses. Les païens haïssent les chrétiens parce qu'ils ne connaissent pas le Seigneur; les juifs au contraire, en tourmentant les chrétiens, voudraient tourmenter le Christ lui-même. Ces diatribes violentes ne forment que la quatrième partie de l'Épître; les autres trois quarts contiennent une homélie destinée à inculquer la doctrine monophysite. »

Les remarques de M. Halévy sur les expressions syriaques de cette lettre peuvent être acceptées, à la condition que le syriaque n'ait pas été pour les chrétiens de Nedjran la langue ecclésiastique par excellence. Car, alors, les Himyarites n'auraient pas trouvé étonnant que Mar Jacob se fût adressé à eux à l'aide de cette langue. Dans cette hypothèse très plausible, il n'est pas nécessaire d'admettre que les chrétiens de Nedjran aient été une ancienne colonie syrienne, implantée au pays d'Himyar. Pour les Juifs contre lesquels s'élève si violemment Mar Jacob, on peut admettre qu'ils l'étaient d'origine, si, surtout on se rappelle combien l'émigration des fils d'Israël avait été nombreuse dans cette partie du monde depuis les temps de Nabuchodonosor, ainsi que le veulent d'excellents auteurs. Et, cependant, en nous souvenant des conversions au judaïsme, si fréquentes en Arabie depuis les temps d'Abou-Carib, il semble bien difficile que, parmi les Juifs d'origine, il ne se soit pas trouvé un certain nombre de païens convertis. Mar Jacob les confond ensemble et n'aurait pu faire autrement.

D'après un grand nombre de critiques, la lettre de Mar Jacob remonte à l'an 519, l'année même de la mort de Jacques de Sarug. C'est pourquoi, indépendamment des doctrines qui séparent ces deux hommes, nous n'avons pas hésité à reconnaître la main de Jacques Baradée, dans l'épître adressée aux chrétiens persécutés de Nedjran.

Nous ferons une mention rapide de l'hymne de Jean Psaltès, composée en grec et traduite en syriaque vers l'année 526; hymne toute à l'honneur des martyrs de Nedjran dont il détermine le nombre et nomme l'illustre chef, Harith (Arethas). Jean

Psaltès écrit à des Himyarites et se tait sur la religion des persécuteurs (*Recherches bibliques*, page 382). Cette hymne nous intéresse surtout au point de vue des Actes du martyr saint Aréthas qui s'y trouve désigné comme le chef des chrétiens de Nedjran.

Arrivons maintenant à la lettre de Siméon de Beth-Arsham adressée à Mar Siméon, abbé de Gabula.

Donnons d'abord le début en entier : « Nous faisons de nouveau savoir à votre amitié que, le 20e jour du IIe Kanoun, qui est l'année 835 d'Alexandre — c'est l'ère des Séleucides ou des Grecs qui partait de l'an 311 avant J.-C. — nous sortîmes de Hirta de Naaman avec l'honorable Mar Abraham, prêtre, fils d'Euphrase, qui a été envoyé de la part de Justinien, roi des Romains, auprès de Moundar, roi de Hirta, pour qu'il fît la paix avec les Romains, au sujet duquel nous vous avons entretenu dans notre première lettre. »

Avant de donner la suite, c'est-à-dire le résumé de la lettre si importante de Siméon, notons que la ville de Hirta est la même que celle de Hira, située en Irak-Arabi, distante de Cupha d'un espace de 3,000 pas, beaucoup plus éloignée encore de Nedjran. Disons aussi que Mar Abraham, délégué par Justinien, ou plutôt Justin, est le père de Nonnosus (Photius, *codex* 3), qui fut envoyé par Justinien chez les Éthiopiens, les Homérites et les Sarrasins pour s'en faire des alliés contre les Perses. Quant à l'orthodoxie de Siméon, elle semble avoir été complète et sincère, ce qui ne l'empêchait pas de s'intéresser à des chrétiens persécutés, parmi lesquels il devait se trouver des fidèles attachés au concile de Chalcédoine et beaucoup de monophysites inconscients. Mar Abraham, délégué par Justin, prêtre et melchite indubitable, n'aurait pas accompagné Siméon dans une circonstance aussi mémorable, s'il avait douté de la croyance ou de la sincérité de l'abbé de Beth-Arsham.

Continuons le résumé de cette pièce importante. Siméon raconte qu'après un voyage de dix jours à la recherche de Moundar, roi de Hirta, il arriva au campement de ce prince, et que, là, ils furent insultés par les Arabes instruits déjà des événements de Nedjran ; mais que leur douleur fut bien augmentée par l'arrivée

d'un ambassadeur du roi des Himyarites qui apprenait à Moundar de quelle façon lui, Dhou-Nawas, venait de traiter l'Église de Nedjran.

Le prince d'Himyar exposait, dès le début, comment il était devenu roi après la mort du prince établi par les Éthiopiens, et qu'il avait résolu de détruire les chrétiens de son royaume ou d'en faire des juifs comme lui. Il avait commencé par massacrer tous les Éthiopiens, moines et laïcs, laissés dans le pays; puis il avait mis le siège devant Nedjran ou Nagran. Dhou-Nawas, fatigué d'un siège trop long, obtient par un mensonge la soumission des chrétiens et il s'en vante auprès de Moundar. Cela fait, il raconte comment il a mis la main sur les trésors des églises, essayé mais en vain de faire apostasier les fidèles, mis à mort ou brûlé leurs chefs, leurs prêtres et donné des ordres sévères pour la recherche de ceux qui s'étaient enfuis.

Une allusion aux doctrines de Chalcédoine nous paraît évidente dans ces paroles de Dhou-Nawas aux chefs des chrétiens de Nedjran ou Nagran. « Les Romains ont maintenant reconnu que le Christ était un homme : pourquoi errez-vous encore après lui? » Il avait été décidé, à Chalcédoine, que la nature humaine était unie à la nature divine dans le Christ, et cela semblait réduire le Christ à une condition moins divine et presque humaine, à la joie des juifs, des ariens et au scandale des adversaires du concile.

Dhou-Nawas fait ensuite le récit des souffrances infligées aux religieuses, à une grande dame de Nedjran et à ses enfants dont il n'a épargné les plus jeunes, d'après la loi du *Deutéronome* (xxiv, 6), que dans l'espérance de les faire apostasier à leur majorité. Il se vante, en terminant, de n'avoir pas laissé un seul chrétien dans son royaume et il prie Moundar d'imiter sa conduite et de garder ses faveurs pour les juifs.

Après avoir rendu compte de la lettre de Dhou-Nawas à Moundar, Siméon ajoute que l'ambassadeur du prince himyarite donna encore des détails qui le rendirent, lui et ses compagnons, pleins de douleur et de honte, mais dont il a cru devoir tirer parti pour mieux édifier son ami Siméon de Gabula. Il rapporte le discours étrange de Moundar aux chrétiens de sa suite et de son armée,

pour les engager à renier le Christ, en leur rappelant les persécutions exercées par les Perses contre les chrétiens et par les Romains contre les monophysites qu'il ne distingue pas des autres chrétiens. Ce fut alors qu'un noble de l'armée rappela courageusement à Moundar que ses pères et leurs ancêtres avaient cru au Christ et qu'il le mit au défi de sévir contre lui et ses nombreux compagnons.

Siméon et Mar Abraham, étant retournés à Hirta, apprennent des choses nouvelles sur les massacres de Nedjran. Ils envoient un messager pour s'assurer de la valeur de ces nouveaux récits, et ils se convainquirent, à son retour, de la vérité de ces faits supplémentaires. C'est alors que Siméon raconte la fière attitude des grands de Nedjran devant Dhou-Nawas et les belles réponses d'Aréthas (Harith), le premier d'entre eux. Harith reproche au roi ses cruautés; il lui rappelle que, depuis quatre-vingts ans, il sert le Christ et qu'il ne le reniera pas. Après avoir ainsi parlé et donné ses biens à l'Église, Harith est mis à mort avec ses deux cent quatre-vingts compagnons.

L'envoyé de Nedjran raconta aussi la mort d'un jeune enfant qui avait étonné et irrité Dhou-Nawas par ses réponses et ses paroles injurieuses pour sa qualité de juif. Ce messager rapporta enfin l'histoire du martyre de la fille aînée d'une grande dame, appelée Daoumi, que nous pensons être la même que Ruma des Actes de saint Arétas, à cause de la ressemblance du *d* et du *r* dans les langues hébræo-syriennes. Cependant Siméon, ou l'auteur de la célèbre épître, semble donner le nom même de la mère à la fille aînée, ce qui après tout n'est pas invraisemblable.

A la suite de ces détails, donnés ou confirmés par le messager de Nedjran, vient la dernière partie de la lettre de Siméon. Cette partie nous semble avoir été ajoutée à la lettre elle-même; mais comme elle a joui d'une aussi grande autorité que le reste de l'épître, nous la résumerons comme il suit :

Ces faits nouveaux ayant été portés à la connaissance de Moundar — ce prince était peut-être revenu à Hirta — Siméon et Mar Abraham en firent faire une copie qu'ils adressèrent à Siméon de Gabula, avec prière d'en donner connaissance *aux saints évêques*,

réfugiés avec le Christ en Égypte. — Ces évêques ont tout l'air de s'être sauvés en Égypte pour y conserver leur foi monophysite — et ces évêques seront suppliés eux-mêmes d'informer le roi d'Éthiopie et les évêques de ce royaume afin qu'ils prennent à cœur les affaires des chrétiens himyarites. Les faits de la persécution de Nedjran seront aussi annoncés par eux aux Églises d'Antioche, de Tarse, de Césarée, d'Édesse, etc. Les évêques sont avertis de faire ici tout leur devoir, car l'auteur de cette partie de la lettre leur reproche, sans ménagement, leur lâcheté et leur avarice. Il ajoute que des prêtres juifs, venus de Tibériade, fomentent des rigueurs contre les chrétiens himyarites, et qu'il faut leur inspirer une crainte salutaire. « L'or judaïque passe partout, dit l'auteur, et l'amour des biens périssables est devenu terriblement fort chez les pasteurs des Églises chrétiennes. » Il faut noter ces sanglants reproches. Le scribe ou copiste de la lettre et de cette dernière partie raconte, en terminant, comment Dhou-Nawas, pris par les Éthiopiens, fut jeté à la mer et noyé comme une bête enragée, après quoi, un roi nommé Alpharna prit à cœur d'honorer la mémoire des martyrs de Nedjran. Il est probable que ce nom d'Alpharna a été défiguré ou glissé là par un copiste ignorant ou peu consciencieux, et que c'est Abraha qu'il convient de lire.

Examinons, maintenant, les principaux reproches adressés à ce document célèbre, en vertu desquels on a nié non seulement son authenticité, mais essayé même de lui enlever tout caractère historique.

1. La première objection est tirée de la confusion entre les noms de Justin et de Justinien. On avoue, cependant, que cette confusion est assez ordinaire aux Orientaux. Pourquoi donc se servir d'une erreur de nom si commune à partir des deux empereurs pour infirmer la date de l'an 524, assignée à son voyage par Siméon de Beth-Arsham? Les Bollandistes n'ont pas ignoré cette difficulté et ils n'y ont prêté qu'une attention relative, en raison, j'imagine, des réponses déjà fournies par plusieurs critiques de valeur (Walchius, *Nov. comm. Soc. Gœtting.*, tom. IV, pars 2; Michaëlis, *Orient. exeget. Biblioth.*, tome VII, page 145). Les

Bollandistes aiment mieux assigner l'an 523 que 524 ; mais qu'importe cela à l'ensemble du document?

2. Le caractère véritable de Moundar ou Almoundar semble avoir été méconnu par l'auteur de la lettre, car Procope dépeint ce prince comme un ennemi acharné des Romains (*De bello persico*, II, 28) et comme un païen endurci. Nous avouons ne pas saisir comment ce caractère politique et religieux du roi de Hirta l'a empêché de tenir aux chrétiens de son armée, dans des circonstances difficiles, un discours assez modéré pour le fond et la forme. Ce même Almoundar aurait immolé à sa divinité, Ouzza, quatre cents nonnes ses captives ! Il me semble que, pour accepter ce fait horrible, on aurait besoin d'une autre preuve que les anecdotes recueillies par Land.

3. Jean d'Éphèse ou d'Asie est, dit-on, le seul auteur préislamique qui attribue cette lettre à Siméon de Beth-Arsham. Mais, alors même que Jean d'Éphèse n'en aurait pas connu ou reconnu l'auteur, ce manque de témoignage peut-il infirmer l'historicité de la lettre prise dans son ensemble?

4. Plusieurs petites difficultés sont soulevées contre cette lettre à un point de vue linguistique, à cause de certains termes arabes ou syriaques. Ces objections ont été faites contre des documents d'une importance plus grande encore et ne prouvent que l'ignorance ou la négligence des copistes et glossateurs.

5. Le silence apparent de Mar Abraham ou son inaction, alors qu'il était envoyé par l'empereur auprès de Moundar et qu'il lui appartenait de faire un rapport à son maître, a fait naître une difficulté nouvelle. Or, rien absolument ne nous dit que Mar Abraham, dès son retour à Constantinople et auparavant peut être, n'aura pas envoyé à la chancellerie impériale un récit convenable des massacres de Nedjran. Combien de pièces précieuses ont disparu et ne reparaîtront jamais! Le rapport d'Abraham a péri, celui de Siméon nous reste : tirons-en le meilleur parti.

6. Siméon et Mar Abraham n'ignoraient pas les mesures rigoureuses prises contre les monophysites, ainsi qu'on l'a dit; mais, par respect pour l'empereur et par ménagement pour les monophysites de bonne foi dont la Syrie et l'Arabie étaient remplies,

ils aiment mieux laisser parler Moundar et les autres. Encore une fois, où trouver là, une difficulté sérieuse?

7. Siméon n'a fait qu'entendre la lecture de la lettre écrite par Dhou-Nawas à Moundar ; il a donc pu se tromper et manquer de mémoire. Mais a-t-il imaginé, en partie, cet écrit de Dhou-Nawas à Moundar? Ceci est une autre question. Dhou-Nawas paraît avoir été une affreuse canaille, violent et illogique dans la poursuite de ses projets. On rencontre des gens et des princes comme lui, à toutes les époques de l'histoire, chez les païens et chez les juifs, tout comme chez les chrétiens. La défection rapide des Himyarites, naguère soumis par la force aux Abyssins, s'explique aisément par la mort du chef que le négus Elesbaas avait dû choisir avec soin. Un soulèvement général du pays a dû suivre cette mort, comme cela s'est vu ailleurs et de nos jours encore, dans les contacts des Européens avec les peuples de l'Afrique et de l'Extrême-Orient.

Nous terminons ici l'examen des principales difficultés soulevées contre la lettre attribuée à Siméon, prêtre et abbé de Beth-Arsham. Abandonnons, comme les critiques modernes les plus autorisés semblent le faire, la stricte authenticité de la lettre, mais retenons, avec soin, l'historicité de l'ensemble, alors même que nous y retrouverions la trace évidente de deux ou trois témoins. Les Actes de saint Aréthas sont inséparables de la lettre de Siméon et ce document en confirme le caractère historique. Le VI[e] siècle et les suivants ont accepté les Actes de ce martyre, et le culte du saint personnage a passé de l'Orient en Occident. Cangius confirme sur ce point, le sentiment de Sirmond dans son *Synaxare*. « Car, dit-il, il est vraisemblable que la mémoire de saint Aréthas a commencé d'être célébrée dans l'église de Saint-Protasius à Constantinople du vivant même de l'empereur Justin » (*Constantinop. christiana*, parte II, pag. 64).

Cangius, Sirmond et les autres auteurs cités par les Bollandistes affirment que c'est du typique de Saint-Sabas près Jérusalem que la mention du martyre de saint Aréthas a passé dans les églises grecques et dans les ménologes. Or, saint Sabas, fondateur du monastère, mourut en 532 ; il lui a donc été facile de connaître

le rapport de Siméon et les Actes de ce martyr qui ont toujours été jugés inséparables du document principal venu jusqu'à nous, sous le nom du prêtre de Beth-Arsham.

Ludolf s'est étonné de n'avoir pas rencontré le nom de saint Arethas dans les ménologes des Coptes et Selden a fait la même remarque (*De synedriis Hebr.*). On pourrait croire cependant, que le nom du martyr Waris qui se lit le 26 octobre et le 23 juillet doit être le même que Huras ou Hirut du Synaxaire éthiopien : « Celebratur hodie martyrum civitatis Negran et S. Hirut patris eorum, quod contigit anno quinto Justini imperatoris; Hierosolymis patriarchâ Joanne; Alexandriæ Timotheo et Antiochiæ Euphrasio; ac in Ethiopia regnante Caleb quem etiam Elesbaan vocant. Regnabat tum in Sabæa (id est in Himyar, Homeritide) Judæus quidam nomine Phineas » (Ludolf, *Comment. ad Hist. Ethiop.*, page 233, édition de Francfort-sur-le-Mein, 1691).

Ce nom de Phinéas ne doit pas surprendre, car il revient à l'appellation *Pi* ou *Phi*, particule copte équivalente à *Dhu* des Sabéens ou Homérites; la suite du nom est *Neas*, écrit *Nawas* chez les Arabes. Les Syriaques avaient même écrit *Dimion*, d'où les Grecs ont tiré leur *Damian*. On voit combien est facile et déplorable pour la critique de l'histoire cette transformation vicieuse des noms originaux. M. le professeur Halévy a très bien montré, à cette occasion, comment Adah et Aidog s'appliquent à la personne de Caleb, Elesbaas (Atsbeha), pourvu que Adad et Aidog soient comparées, dans les diverses écritures, au terme de Aidoul (Adoulis) qui était la place principale du roi Caleb sur la mer Rouge en face la côte sabéenne et le pays d'Himyar. C'est encore ainsi que nous avons lu Alpharna pour Elabreha, nom du prince établi en Himyar après la mort du persécuteur. Esmanaï, père de la belle Daoumi ou Raouma, serait là pour Esmaphaï (Esimiphaios de Procope). Les vieux documents fourmillent, comme on le sait, de ces altérations.

IV

Il est temps, enfin, de faire suivre la lettre de Siméon du récit de l'évêque Jean d'Éphèse ou d'Asie. Nous y trouverons une oc-

casion nouvelle de remarquer les différences profondes établies par les historiens du temps, théologiens et parfois sectaires, entre les confessions qui se partageaient alors la grande Église chrétienne.

Jean d'Éphèse et plus tard Jean Malala, historien ecclésiastique de l'époque dite byzantine, se sont servis du document attribué à Siméon de Beth-Arsham. Avant de citer cette pièce, ils ont donné une sorte de précis historique que nous résumons, tout d'abord, et que nous apprécierons ensuite.

« Il arriva, vers ce temps, que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre » — ce nom de l'Inde est ici appliqué à l'Éthiopie et à l'Arabie du sud, selon l'usage de la plupart des historiens des derniers siècles avant Jésus-Christ et des premiers de l'ère vulgaire, — « puis avec un autre roi d'Himyar nommé Dimioun. » La cause de cette deuxième guerre avait été fournie par ce Dimioun qui arrêtait et mettait à mort les marchands romains qui se rendaient jusqu'au sud de l'Arabie, vers le pays des Himyarites. Dimioun faisait cela pour venger les Juifs maltraités ou tués par les Romains. Tout commerce cessa ainsi avec le nord, et le roi d'Éthiopie, irrité, déclara la guerre au prince d'Himyar.

« Le roi des Éthiopiens, nommé Aidoug, fit vœu de se faire chrétien s'il remportait la victoire sur son ennemi. Ayant vaincu et tué Dimioun, le roi Aidoug ou Aidog voulut accomplir son vœu et demanda à Justinien, un évêque et des prêtres. Un saint moine appelé Phirmounara (Paramonarius) leur fut accordé comme chef de la mission et reçu avec ses prêtres d'une façon empressée par Aidog qui demanda alors le baptême. Une foule d'églises furent bâties à cette occasion.

« Les juifs du pays d'Himyar reprirent courage après la mort du prince établi chez eux par Aidog, et firent périr un nombre considérable de chrétiens, comme plusieurs l'ont témoigné et en particulier le bienheureux Siméon. » — Suit alors la lettre du prêtre de Beth-Arsham dont nous avons donné plus haut le résumé.

Le lecteur aura remarqué le nom de Dimioun ou Dimion dont les Grecs ont fait Damian. C'est ainsi que les Syriens avaient

traduit le nom sabéen de Dhou-Nawas (celui qui a de beaux cheveux). On trouve aussi Dunaan chez plusieurs auteurs.

Les Bollandistes se demandent si ce Dhou-Naas ou Nawas n'a pas été incité par les rabbins juifs à la persécution des chrétiens et ils citent à ce sujet Schultens (*Empire des Jectanides*, page 79), qui a trouvé cette opinion dans l'historien arabe Hamza d'Isfahan.

Les Bollandistes ne sont pas certains que le moine Phirmounara ait été destiné à l'Éthiopie plutôt qu'à l'Arabie du sud, car depuis longtemps l'Éthiopie jouissait d'une organisation ecclésiastique complète, sinon à partir de saint Frumence, du moins après le passage de Théophile l'Indien, si nous devons ajouter foi à Métaphraste et à Philostorge. On serait même tenté de retrouver, dans l'apôtre Faymioun, dont le Taberite ou Tabri, écrivain du IXe siècle, a lu les travaux chez l'Arabe Ibn Khaldoun, le missionnaire à la voix duquel Nedjran devint définitivement chrétienne. Ce Faymioun eut un disciple remarquable appelé Abd Allah chez les Arabes, et Walchius n'est pas loin de croire que cet Abd Allah et saint Aréthas ne font qu'un (*Novi comm. Soc. reg. Gœtting.*, tome IV, page 2). Walchius suppose même que les Himyarites ont eu des évêques longtemps avant Faymioun ou Phirmounara, et ce fait ne serait pas impossible, si l'on se rappelle l'importance de la mission de Théophile.

Le nom d'Aidog, donné à Elesbaas par Jean d'Éphèse, celui de Adad attribué à ce prince par Théophane, sont le même que celui de Andas chez l'historien Jean Malala. Un savant critique, nous l'avons dit plus haut, a retrouvé dans Aidoug le nom d'Adoulis, de même que dans un autre endroit de Jean d'Éphèse, il croit devoir lire Ak*soumoun* au lieu de Ak*soundoun*, car alors nous avons deux grandes villes éthiopiennes Axum et Adoulis dont les rois se font la guerre avant de se réunir contre Dhou-Nawas ou Dimion.

Restent la conversion et le baptême du roi Aidog (Elesbaas) par les soins de l'évêque envoyé de la part de Justin ou de Justinien — Jean d'Asie et Malala confondent ces deux noms. — On ne peut admettre qu'à cette époque le souverain de l'Éthiopie fût

un païen, car nous sommes en 520 environ. De quelle conversion Jean d'Éphèse ou d'Asie, monophysite probable, a-t-il voulu parler? En nous souvenant de quels yeux les monophysites ou jacobites regardaient les melchites qui diminuaient la divinité du Christ par la coexistence des deux natures, nous comprenons que le passage de l'orthodoxie melchite à la profession de foi jacobite ait semblé être une conversion véritable accompagnée d'un second baptême. La même explication peut être fournie, s'il s'agit d'un prince arien dont les prédécesseurs auraient été dociles à la voix de Constance et de son missionnaire Théophile.

Procope affirme, à la vérité, que Aidog était païen, tandis qu'Elesbaas était un ardent chrétien. D'un autre côté, l'historien Théophane donne comme un fait constant le judaïsme de tous les Éthiopiens d'alors. Ce judaïsme ne signifierait-il pas une doctrine religieuse voisine de celle d'Arius? On voit qu'il faut se défier ici et de l'exégèse théologique des vieux historiens, remplis des passions de leur époque, et aussi, et surtout, des hardiesses ou des ignorances des scribes ou copistes. Les récits de Jean d'Éphèse en syriaque et de Jean Malala en grec ne seraient donc pas si opposés à l'histoire telle qu'on la reçoit généralement, et le témoignage qu'ils rendent à la lettre de Siméon rehausse la valeur historique de ce document, s'il ne suffit pas à en établir l'authenticité (voir pour Jean d'Asie : Assemani, *Biblioth. orientale*, tome I; pour Malala, l'édition de Bonn ainsi que pour Théophane).

Notons enfin que la mention de Phirmounara nous vient de Jean d'Asie qui écrivait en syriaque, et que ce nom vient du grec Paramonarios qui signifie en latin *æditus*, portier, concierge. Jean d'Asie nomme, en termes exprès, Jean Phirmounara, « Jean le portier de l'église dédiée à saint Jean », chrétien remarquable par sa chasteté, sa charité et ses autres vertus. Si ce Jean Phirmounara est devenu Faymoun, chez Ibn Khaldoun et les auteurs arabes, on voit quel chemin parcourent les noms d'hommes ou de villes à travers les âges et les différents manuscrits. Mais, pour en finir avec ce saint homme, ajoutons encore que Elesbaas aurait reçu l'évêque Jean, — le même sans doute que Phirmounara —, des mains de Timothée, archevêque d'Alexandrie, mo-

nophysite intermittent (Théophane et Malala cités par Assémani, *Biblioth. orient.*, tome I, page 262). Pagius s'est donné beaucoup de mal pour réfuter Théophane qui, le premier de tous, a affirmé le monophysisme de Jean Phirmounara. Ne savons-nous pas qu'à l'époque de Justin les orthodoxes se montraient bien moins intolérants que sous l'empereur Justinien? Les Bollandistes affirment d'ailleurs que Justin et Timothée s'étaient mis d'accord pour choisir et envoyer Jean Phirmounara au roi d'Éthiopie.

Plus on explore les textes anciens des historiens arabes, des hagiographes chrétiens et des ménologistes, plus on se convainc du sillon profond, tracé dans l'histoire de l'Église au VIe siècle par les faits accomplis dans le Yémen, au moyen des armes victorieuses des Abyssins chrétiens et de leur chef Aidog, Caleb ou Elesbaas (Hellesthæus chez les Grecs). Les histoires arabes et le Coran lui-même attestent une persécution atroce. Nous avons cité déjà un texte concernant « les compagnons de la fournaise » : ajoutons encore le commentaire de Iahias, cité par Caussin de Perceval (tome I, page 129) : « Mohammed fils d'Isaac a dit : Ces habitants de Negran professaient la religion de Jésus, paix à lui! — et le roi leur donna le choix entre le judaïsme et la mort. Le roi ordonna alors d'ouvrir une fosse et de la remplir de feu. » Iahias cite même le supplice d'une mère et de son enfant (voir dans Marracci, p. 792). Le Taberite ou Tabri va jusqu'à dire que Dhu-Naan immola environ vingt mille personnes. Caussin de Perceval nous est garant de toutes ces citations.

Le Synaxaire éthiopien (*Senkessar*) ne compte que quatre mille deux cent cinquante victimes (Assemani, *Bibl. orient.*, tome III, page 653). Hamza et Noueri, autres auteurs arabes, se rapprochent des chiffres du Senkessar éthiopien, livre auquel Ludolf assigne une haute antiquité (*Comment.*, *loco citato*).

Il serait étrange que le souvenir d'un fait considérable se retrouvât ainsi, jusque dans ses principales circonstances, si l'ensemble reposait sur des documents interpolés, présentés aux contemporains et aux âges suivants par des mains inconnues ou douteuses, alors que cet ensemble paraît accepté dans le pays

même où l'événement a eu lieu et chez des nations voisines plus ou moins mêlées à des faits de guerre et de religion.

J'ai apporté, en faveur de l'historicité des récits de Siméon, des témoignages datant de la vie même du prêtre de Beth-Arsham; je puis fournir également, en faveur des actes des martyrs de Nedjran, actes inséparables de la lettre de Siméon, des preuves attestant la haute origine de ces martyrologes. Examinons un instant l'affirmation suivante de l'auteur des Actes de saint Arétas.

« Le pays des Homérites (Himyarites) gît au midi de celui qu'on appelle Phœnicon qui se trouve aujourd'hui au pouvoir des Romains. » Or, vers l'an 630, les Arabes musulmans, par l'ordre de Mahomet lui-même, envahirent le Phœnicon, et d'après ces mots *qui se trouve aujourd'hui*, nous avons le droit de remonter plus haut, jusqu'à une donation du prince Abou-Charab, ami des Romains, ou jusqu'à une conquête passagère, le tout se trouvant accompli vers la fin du VIe siècle. Lambecius ose même attribuer au rapport de Nonnosus à Justinien le fond primitif de ces Actes, (Lambecius, *Comm.*, tome VIII), et Photius en dit quelque chose dans son troisième livre.

Ludolf n'a jamais douté de la haute antiquité du Senkessar éthiopien en ce qui concerne le martyre d'Aréthas et de ses compagnons; en peut en dire autant du livre arménien nommé *Djarrentir*, équivalant ou peu s'en faut au Senkessar d'Abyssinie et dont le méchitariste Aucher s'est servi pour écrire sa Vie des saints (tome VII, page 510). Mais d'où peuvent sortir tant d'Actes, de documents, de livres entiers, traitant d'un fait considérable, sinon d'un centre d'historiens et d'ecclésiastiques, intéressés à ce fait et tout émus encore des échos récents soulevés par les clameurs des victimes? Que les premiers récits de cet événement aient été rédigés en syriaque ou en éthiopien, et traduits en grec et en arabe un peu plus tard, cette question nous semble secondaire, et nous croyons, cependant, que la lettre de Siméon, écrite en syriaque, est à la tête des autres documents.

Nous avons omis, dans ce travail, quelques points traités récemment mais qui nous ont paru d'une importance moindre, tel,

par exemple, que les inscriptions trouvées par Glazer (*Esquisse de l'histoire arabe*, pages 12 et seq.), attestant la domination des princes juifs depuis la fin du IVe siècle jusqu'a la fin du ve, dans le pays des Himyarites. Nous avons, à plusieurs reprises, rappelé cette puissance des juifs dont le savant Dillmann s'est montré convaincu (*Comptes rendus*, etc., 1890, page 10). En ce qui regarde les découvertes de Glazer, il n'est pas défendu d'attendre un supplément d'informations.

Nous avons également omis les détails des marches sur terre et sur mer des armées de Caleb (Elesbaas). L'exagération des chiffres paraît si évidente qu'on ne saurait s'appliquer à débrouiller ces nombres fantastiques sans perdre un temps précieux. Il y a, surtout, une flotte de guerre fournie par des insulaires de la mer Rouge et qui dénoterait, chez ces indigènes de l'archipel Pharsan et de la grande île Jotabé, une puissance commerciale et une population suffisantes à conquérir tout le sud-est du monde ancien. Ces exagérations se rencontrent partout et ne sauraient affaiblir la réalité des faits principaux de la guerre attestée par les Actes de saint Aréthas.

On ne saurait tout dire et nous n'y avons jamais songé. Notons, toutefois, que la difficulté soulevée à propos de la langue des Himyarites, qui devait être celle des Sabéens, n'a pas semblé considérable à Caussin de Perceval, quelles que soient d'ailleurs les objections tirées de l'alphabet et de quelques formes grammaticales. Car, dit Caussin (tome 1, pages 55, 56 et seq.), Himyar est le nom du fils d'un prince arabe appelé Abd-Chams ; la langue des Himyarites ou Homérites est une langue arabe qui a dû être parlée concurrement avec l'arabe ismaélitique, laquelle est la langue du Coran. Ce prince Abd-Chams, appelé aussi Saba, de la dynastie des Cabtanides, est probablement le fondateur de Mareb, ou Mariaba chez les auteurs grecs et romains. Diodore préfère le nom de Saba, mais les géographes arabes affirment que les deux noms signifient la même ville (Caussin, *loc. cit.*). Le nom de Saba se retrouvait aussi en Éthiopie, selon Josèphe, Strabon, Tellez, et le voyageur moderne Sapeto (*Viaggio*, 465). On le retrouve vraisemblablement dans M'sawa et Ashab, ports actuels sur la côte

de l'Abyssinie. C'est pour cette raison, qu'on a fait partir la reine de Saba, tantôt de l'Arabie, tantôt de l'Éthiopie et qu'on a même voulu que Méroë ait été la capitale de cette reine.

Combien y eut-il d'expéditions guerrières contre Dhou-Nawas au temps de Caleb (Elesbaas)? Le Taberite, qui nous raconte très bien l'avènement de Dhou-Nawas et la mort de l'infâme Schenatir, son prédécesseur, se contente d'affirmer que le négus Caleb envoya une armée contre Dhou-Nawas, à la suite des massacres de Nedjran; que ce prince se voyant vaincu se jeta de son vaisseau dans la mer, et que le général vainqueur au nom de Caleb gouverna le pays d'Himyar, jusqu'à ce qu'il eût été vaincu et tué par un Abyssin du nom d'Abraha lequel fit la paix avec le successeur de Caleb (Elesbaas), en reconnaissant sa suzeraineté. Procope dit simplement qu'au temps des guerres avec la Perse, le roi Helesthæos (Elesbaios) envoie une armée navale au secours des chrétiens de l'Yémen opprimés par les païens et les juifs, qu'il tua le chef ennemi de sa main et mit à sa place un chrétien homérite appelé Esmiphaios. — Jean Malala dit Amérites pour Omérites et Anganès pour Esmiphaios. On le voit, les faits demeurent les mêmes au fond, les noms des personnages secondaires seuls sont changés. Procope revient, dans sa *Guerre persique* (c. XXVIII), sur le personnage d'Esmiphalios qui fut rejeté par ses sujets et remplacé par Abramos (Abraha), Abyssin d'Adoulis. A cette nouvelle, Elesbaios envoya jusqu'à deux expéditions également malheureuses et renonça enfin à guerroyer contre Abramos. Quelle importance y aurait-il pour le sujet qui nous occupe, c'est-à-dire, pour l'historicité des massacres de Nedjran, à établir qu'Elesbaas accourut en personne châtier Dhou-Nawas, qu'il ne vint qu'une fois ou plus souvent? Le fait de la défaite et de la disparition de Dhou-Nawas est attesté par les historiens, et cela peut nous suffire.

Je n'ai apporté, dans ce débat, aucun fait entièrement nouveau. Mes recherches auront abouti, tout au plus, à mettre en lumière des textes presque oubliés et des conclusions moins défavorables aux documents et aux faits que le VIe siècle et les âges suivants avaient acceptés, non sans raison suffisante et avec une bonne foi

entière. Les sources antiques, auxquelles ont puisé les Bollandistes et que des critiques éminents de notre époque n'ont pas dédaignées, méritaient, sans doute, qu'on y revînt, au nom des investigations scientifiques et du souci légitime de l'historicité de quelques faits impérissables, alors même que l'authenticité de certains documents ne pût être établie d'une façon indubitable.

La partie exégétique de ce travail m'a paru digne de soins particuliers, principalement en ce qui regarde les sectes chrétiennes du VI[e] siècle et leur haine commune, mais plus ou moins allumée, contre les juifs demeurés encore puissants dans une contrée de l'Arabie méridionale. Il m'a semblé ainsi qu'à M. le professeur Halévy que des ariens, désolés du progrès des monophysites dans la Syrie, l'Égypte et l'Arabie, avaient souhaité ardemment la diminution de cette doctrine, celle de ses sectateurs et prêté ainsi un concours moral, et peut-être plus encore, au successeur de Sjenatir dans le pays d'Himyar.

Quelle qu'ait pu être cette participation des disciples d'Arius et de Théophile à des massacres commandés par un prince né païen et devenu juif, on ne peut douter que les païens, si nombreux encore dans le sud de l'Arabie, aient pris une part considérable aux persécutions exercées contre les chrétiens de Nedjran et des alentours. La question de savoir si ces chrétiens ont été des monophysites ou des orthodoxes soumis aux décrets de Chalcédoine me semble trop difficile pour être tranchée. Il y avait là et ailleurs, comme dans l'Égypte et l'Éthiopie de nos jours, des monophysites inconscients, très dévoués à l'Évangile et au Christ, très reconnaissants envers Mar Jacob et Mar Siméon de leurs lettres consolatrices et des efforts accomplis pour venir à leur secours. Pourquoi ne pas se rapprocher de ces vieux et illustres exemples et ne pas pratiquer, au nom de la science et de l'humanité, une tolérance plus grande encore que celle trop étroite hélas! des chrétiens souffrants de cette époque et des prêtres leurs consolateurs ?

Les haines politiques sont aussi vivaces de notre temps que les haines théologiques d'autrefois. Les unes ont-elles plus de raison d'être que les autres? Il est permis d'en douter. Chrétiens, juifs

et rationalistes purs commencent à se rapprocher pour travailler ensemble au progrès commun. Puisse l'amour de la vérité scientifique faire le reste, et dominer toute voix discordante et tout appel qui ne serait pas celui de l'unité dans un même dévouement au bien et au vrai !

Jules Deramey.

DE L'ÉTAT ACTUEL

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE[1]

I

Dans toutes les parties de la science il est bon de dresser parfois l'inventaire des travaux et de comparer la situation actuelle avec celle qui a précédé, pour constater les progrès accomplis. Telle est la tâche que je me propose d'entreprendre dans ces articles sur le terrain de la mythologie germanique, non pas au hasard de mes lectures et sans fil conducteur, mais en m'inspirant de deux écrivains qui ont traité récemment le sujet dans son ensemble : M. *Elard Hugo Meyer*, dans sa *Germanische Mythologie*, le premier volume d'une série de *Lehrbücher der germanischen Philologie*, et M. *E. Mogk*, dans un volumineux article, *Mythologie*, du *Grundrisz der germanischen Philologie* de Hermann Paul (t. I, p. 982 à 1138), en cours de publication.

D'après ces deux ouvrages, on le voit, la mythologie est comprise dans la science du langage. Cette classification, qui compte aussi des partisans ailleurs, ne me sourit guère. Je range plus volontiers la mythologie dans la hiérographie générale, et celle-ci, à son tour, appartient par nature au domaine de la théologie. Cependant je ne veux pas oublier qu'en Allemagne, surtout depuis Bœckh, la *philologie* ne comprend pas seulement la science proprement dite du langage, mais « la connaissance de ce que

1) Traduction libre, par M. Jean Réville, de deux articles publiés dans les deux dernières livraisons de la revue hollandaise de M. Rovers : *Bibliotheek van moderne theologie en letterkunde*. Cette excellente revue vient malheureusement de suspendre sa publication.

l'esprit humain produit », c'est-à-dire, outre l'étude de la langue et des documents écrits, aussi l'archéologie, l'histoire de l'art, la science des antiquités, la mythologie, bref, l'ensemble de la culture humaine (cf. Hermann Paul, *Grundrisz d. germ. Phil.*, I, p. 1 et suiv.). Je n'insiste donc pas.

Un mot d'abord sur la forme des deux livres pour n'y plus revenir. On ne saurait étouffer une plainte au sujet de l'extrême tension d'esprit que M. Meyer impose à ses lecteurs. Plus de trois cents pages d'un texte excessivement serré, en style concis, télégraphique ; toutes les citations insérées dans le texte, — « unschöne Klammercitate », l'auteur l'avoue lui-même dans sa préface ; — en outre un vrai déluge de détails, d'observations, de questions intercalées font de son ouvrage un livre réellement indigeste. Il faut toute la richesse et l'importance du contenu pour le lui pardonner. Sans doute, tout le monde n'est pas obligé de présenter la science sous la forme attrayante que lui donne un Andrew Lang ; on pourrait même faire valoir des objections contre cette méthode ; mais un juste milieu est préférable et il est possible, sans nuire à la solidité du fond, de consacrer à la langue et à la composition les soins nécessaires.

Nos deux auteurs ne sont pas toujours d'accord, il s'en faut. Néanmoins sur bien des points ils aboutissent aux mêmes résultats. On le constate dès l'abord dans leurs définitions de la mythologie germanique et de la science dont elle est l'objet (Mogk, ch. I ; Meyer, ch. II). Chacun à sa façon comprend sous le nom de mythologie germanique : la description de la croyance aux génies et aux dieux et l'étude de leur culte chez les anciens Germains. M. Meyer surtout, et à juste titre, accorde une grande importance au culte. Les mythes naissent de l'impression produite par des phénomènes naturels, des expériences faites en présence de la naissance ou de la mort, dans le sommeil ou dans les rêves, parfois aussi à propos d'usages sociaux ou domestiques. Pour M. Meyer (p. 10), les folkloristes insistent trop exclusivement sur ce dernier élément. Les deux auteurs recourent rarement à cette méthode qui consiste à expliquer les mythes par l'action des coutumes sociales ou des anciennes pratiques de la vie fami-

liale, quoiqu'ils aient subi sur un autre point important, comme nous le verrons, l'influence de savants tels que MM. Waitz, Tylor, Spencer ou Bastian. Ainsi, quand M. Meyer parle des mythes des elfes, il signale (p. 125) ce que je me permettrai d'appeler des « variantes du genre Amour et Psyché »[1]; mais il n'abandonne pas pour cela l'explication naturiste. Ainsi encore pour M. Mogk (p. 1065), Váli — le Bous de Saxo Grammaticus — qui venge la mort de Baldr, est né du vieux principe du droit germanique d'après lequel le meurtre du dieu réclamait un vengeur, et de même pour M. Meyer (p. 263), si Váli ne se lava pas les mains et ne peigna point sa chevelure, c'est qu'il est dépeint ainsi sous les traits que les anciens Germains attribuaient au vengeur du sang. De même si le tribunal des dieux se trouve sous l'Yggdrasil, c'est qu'il y a là un autre reflet des antiques coutumes germaniques (Mogk, p. 1115). On pourrait certainement augmenter la liste de ces observations.

Dans leurs considérations générales, les deux savants s'accordent encore à distinguer une mythologie inférieure et une mythologie supérieure, comme l'avait déjà fait Schwartz. La première comprend les croyances populaires aux esprits, aux mares, aux génies de la nature; ces mythes se sont transmis dans les contes et légendes, par tradition orale, rarement par écrit, et le culte qui s'y rattache consistait dans les pratiques encore partiellement conservées de nos jours au foyer domestique, à l'étable ou dans la vie des champs. A côté de ces éléments primitifs il se forme dans les classes supérieures, par le fait de la spéculation et de la civilisation, une croyance en des génies plus élevés, des héros et finalement des dieux, dégagés des forces naturelles, doués de caractères spirituels et moraux, et un culte avec des collèges sacerdotaux, des temples, un rituel fixe. M. Mogk observe néanmoins avec raison que Schwartz a été beaucoup trop loin en considérant la tradition populaire contemporaine comme la source constamment la plus ancienne de cette mythologie. Elle renferme sans doute de très vieux éléments, mais d'autres qui

1) Cfr. Andrew Lang, *Custom and myth*, p. 64 et suiv.

sont certainement très jeunes, ou du moins des applications relativement récentes d'anciens usages. On en jugera par le curieux exemple que voici : déjà dans l'âge de pierre on déposait divers objets dans la tombe des défunts; aujourd'hui encore la même coutume subsiste; en Suède on leur donne, pour les accompagner dans l'autre monde, la bouteille d'eau-de-vie; dans le Voigtland... un parapluie et des caoutchoucs! (Weinhold, *Altnordisches Leben,* p. 493; Mogk, p. 1000). Il importe de ne pas perdre de vue, que la mythologie supérieure et la mythologie inférieure se sont développées concurremment déjà dans les temps anciens.

Les ouvrages qui nous occupent ont enfin abandonné l'opinion vieillie que l'on puisse reconstituer un panthéon des Germains en général. Ce fut là le péché scientifique de Simrock et de J. W. Wolf. Comme le dit M. Mogk, ils mélangèrent dans le même pot (in einen Topf) ce qui était de l'Allemagne du nord, de l'Allemagne du sud ou de la Scandinavie. Jacob Grimm avait déjà donné prise au même reproche, quand il écrivait dans sa *Deutsche Mythologie* (Préface, p. VIII) : « Il importait ici de maintenir ferme ces deux thèses, que la mythologie scandinave est authentique, que par conséquent il en est de même de l'allemande, et que la mythologie allemande est ancienne, que par conséquent la scandinave l'est aussi. » Eh bien, le mythe ne doit pas être déplacé; il faut le laisser où la tradition le fixe. Bien des mythes ne se sont développés que chez certaines tribus germaniques spéciales, et cela d'autant plus que le pays resta plus longtemps soustrait à l'influence chrétienne. Il est une règle fondamentale dans les études de mythologie, que Müllenhoff a déjà formulée dans sa préface à l'ouvrage posthume de Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (p. x) : « Chaque légende doit être localisée dans le lieu où on la trouve. » L'observance de ce principe, scientifiquement inéluctable, a permis à nos auteurs, — surtout à M. Mogk, car M. Meyer ne s'y conforme pas assez, — d'écrire d'excellentes choses sur la géographie du culte de Wôdan, de circonscrire à l'Islande le culte de Freyja et à la Scandinavie celui de Loki, de fixer les limites du culte de Holda et de reconnaître en Thorr le

vieil ase terrestre national norrois. Déjà M. Chantepie de la Saussaye, dans son *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (t. II, p. 310, 318), avait mis ses lecteurs en garde contre la confusion des éléments allemands et scandinaves.

Non seulement il faut distinguer entre Allemands du nord et du sud; non seulement il n'est pas permis de prendre, sans plus ample examen, la mythologie scandinave pour un bien commun germanique; il faut encore exercer une critique sévère pour distinguer, dans cette mythologie scandinave elle-même, ce qui est authentique et ce qui ne l'est pas, ce qui lui appartient en propre et ce qui est emprunté, ce qui est païen et ce qui est chrétien. Il est d'abord bien établi aujourd'hui que pendant un temps on a accordé un crédit trop considérable et trop exclusif à la Snorra-Edda, et même à la Saemunder-Edda qui a fourni, pour une bonne part, à Snorri les éléments de son recueil. Les sögur, les inscriptions fournissent mainte fois des conceptions fortement enracinées dans le culte ou dans la basse mythologie et qui sont par conséquent nationales. On ne saurait en dire autant de toute la poésie des skaldes; ainsi Heimdallr, « celui qui brille au-dessus du monde », est un produit poétique des skaldes norvégiens-islandais, quoiqu'il soit issu de l'antique imagination germanique comme veilleur des dieux; M. Meyer (p. 228) voit ici une influence chrétienne. Ainsi la transformation du Valhöll, l'empire des morts, en paradis des guerriers d'Odhin est l'œuvre des skaldes à la cour des rois; c'est aussi l'opinion de M. Mogk (p. 1077); j'y reviendrai.

Le triage de ce qui dans les Eddas est vieux-germain et de ce qui s'est formé sous l'influence chrétienne, tel est l'un des problèmes les plus compliqués dans l'état actuel de la science. On connaît la lutte entre MM. Bugge et Müllenhoff avec leurs adhérents respectifs. Le conflit ne date pas d'hier. Sans parler d'Adelung et de von Schlözer, déjà Torkel Baden, dans *Den nordiske mythologies Kilder* (Copenhague, 1821), estime que les mythes norrois renferment des éléments chrétiens et qu'on y trouve un fond romain ou grec sous un vernis du nord. M. Hammerich, d'autre part, rapporte à l'époque des Vikings les repré-

sentations de Ragnarŏk (*Om Ragnarŏksmythen*), etc., 1836.

En principe et pour ce qui est de l'essentiel, on a raison d'attribuer à la mythologie scandinave un caractère germanique vraiment ancien, de même origine que les conceptions et les usages des Germains du centre et du midi. Entre toutes les preuves je ne citerai que la similitude de la cosmogonie de la Vŏlu-spá, et de la prière de Wessobrunner. Au commencement des choses la mythologie scandinave se représente une vaste ouverture béante, Ginnunga-gap (*Vŏlu-spá*, strophe 3 : « gap vas ginnunga en gras hverge »). D'après Bang, un des adversaires de l'authenticité, cette conception est dépendante de la cosmogonie d'Hésiode, qui admet à l'origine le chaos (*Théogonie*, 116). Mais dans le vieux poème allemand connu sous le nom de *Das Wessobrunner Gebet*, que l'on peut faire remonter jusqu'à l'époque de Charlemagne, on rencontre déjà, dès la première strophe, l'affirmation qu'à l'origine il n'y avait rien. Il est donc permis de voir là le point de départ de la cosmogonie germanique « et l'on ne saurait guère mettre en doute qu'ils se représentaient ce vide primitif comme un abîme béant, avant même de connaître les vers d'Hésiode et l'étymologie de χάος » [1]. La description du chaos dans le document islandais correspond à celle du vieux poème saxon. M. Kögel, il est vrai (*Grundriss*, II, 195), conteste que l'on trouve encore dans la prière de Wessobrunner des conceptions cosmogoniques des anciens Germains, mais ses raisons ne paraissent pas satisfaisantes. Si l'on compare les termes du vieux poème allemand :

Dat ero ni was noh ûfhimil,
Noh paum noh pereg ni was,
Noh sunnâ ni scein
Noh mâno ni liuhta,

avec la troisième (sixième) strophe de la *Vŏlu-spá* :

Vara sandr né saer né svalar unnir,
Iŏrd fannsk aeva, né upphiminn
Gap var ginnunga enn gras hvergi,

1) Müllenhoff, *Alterthumskunde*, V, I, 15.

la ressemblance est assez frappante pour ne pas pouvoir être traitée de fortuite et de négligeable, comme le veut M. Kögel, même si l'on supprime avec Müllenhoff 5 et 6. A. B. (?).

La croyance que le monde périra par le feu n'est pas moins universellement germanique; elle n'est nullement empruntée. Le feu qui doit un jour détruire la terre s'appelle, chez les Bavarois des VIII[e] et IX[e] siècles, « mùspilli », chez les Saxons, dans le *Heliand*, « mùdspelli ». Le terme *mùspilli*, dont Schmeller a fait le titre du poème bavarois et qui s'y trouve une fois, signifie d'après les uns « destruction de la terre », suivant les autres « ce qui détruit le bois », expression poétique pour désigner le feu. Ce poème, auquel sa vocalisation moins ancienne assigne une date postérieure à Louis le Germanique (850), est connu d'Ortfrid, puisqu'il en cite la quatorzième ligne dans son *Evangelienbuch* (I, 18, 9). Il dépeint le sort de l'âme après la mort. Contrairement à la mythologie chrétienne ordinaire au moyen âge [1], Satan ici est vaincu et Élie, quoique blessé, demeure en vie. Le poète a dû avoir en cet endroit des réminiscences païennes [2]. Dans la *Völu-spá*, en effet, la destruction du monde suit aussi la blessure de Thórr par le serpent Midgard. De plus son expression « prinnit mittilagart » fait penser au nom norrois de la terre, Mitgardhr. A rapprocher encore les mots : « mâno fallit » de *Völ.*, 41, 2 : « hverfa af himne heithar stjörnur »; — « swilizôt lougui der himil », de *Völ.*, 41, 4 : « leikr hór hite with himin ajálfan ». Il ressort de ces passages et d'autres encore que nous pourrions citer, que la croyance à la destruction du monde par le feu existait aussi chez les Germains du sud et que, par conséquent, la préhistoire de la *Völu-spá* remonte jusqu'aux temps les plus reculés.

Il n'est pas moins remarquable que le mythe de Baldr, qui a dû être constitué de toute sorte d'éléments étrangers par les Vikings des IX[e] ou X[e] siècles, se trouve déjà, quoique mélangé de traits chrétiens, sur une des plus anciennes pierres runiques

1) Cfr. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4[e] éd., p. 676.

2) C'est ainsi que dans le *Herigermodus* du X[e] siècle le ciel chrétien a été germanisé.

de l'Angleterre, la croix de Ruthwell. L'inscription date de 680 environ, mais la connaissance du mythe peut être reportée sans exagération à deux siècles en arrière. Et si l'on songe que les Angles de Northumbrie, chez qui la légende de Baldr était connue, sont, d'après l'opinion générale, originaires du Danemark ou en tous cas de la Scandinavie. on peut estimer le mythe connu dès le IIIe ou le IVe siècle dans le nord [1].

Je ne me propose pas de discuter ici plus longuement l'hypothèse de Bugge. Je me borne à relever que M. Mogk estime, lui aussi (p. 994), que ni la méthode ni la plupart des conclusions de Bugge ne prévaudront, mais, d'autre part, il pense fort justement que les études mythologiques de celui-ci ont donné le branle à une nouvelle enquête sur les mythes norrois, d'où il ressortira qu'il faut abandonner une très grande part de ce que l'on considérait à la suite de Grimm comme « ur-germanisch ». La doctrine, par exemple, d'après laquelle le monde fut créé du corps d'Ymir, est pour lui un produit de la philosophie stoïcienne telle qu'elle fut propagée par Plutarque. Au contraire, il considère comme authentiquement germanique la représentation de la terre habitée comme centre — *mittingart* en vieil-allemand, *middangeard* en anglo-saxon, et en vieux norrois : *midhgardhr*; pour les dieux *Asgârdr*, pour les elfes *alfheimr*, pour les géants *jötunheimr*, pour les morts *niflheimr*. L'influence chrétienne apparaît aussi dans certains détails de l'Yggdrasil. Chrétienne enfin est la récompense de la vertu.

Le tout est de déterminer cette très grande part qu'il faut abandonner, et il est assez naturel que Bugge et ses partisans, entraînés par leur nouvelle théorie, soient disposés à voir un peu partout des emprunts sans raisons suffisantes. M. Meyer en fournit des exemples éclatants. Il est un adepte résolu de cette théorie que le professeur Symons, dans sa réfutation de Bugge [2], qualifie de révolutionnaire. Voici ce qu'il m'a écrit à ce propos : « Que vous ayez de la peine à souscrire à tous mes parallèles

1) Voir la démonstration péremptoire dans la *Northern mythology* de G. Stephens, 1883, p. 348 à 371 (60-83).

2) *Gids*, n° de juillet 1893.

entre la littérature scandinave et l'ancienne littérature chrétienne, je me l'explique aisément pour diverses raisons. Tant que l'on considère l'Edda comme une bible populaire du nord et non comme un produit artificiel des skaldes qui ont puisé, sans doute, dans les croyances populaires, mais aussi à des sources étrangères ; tant que l'on ne saisit pas en étudiant l'évolution mythologique des Indo-Germains en général et celle des Germains en particulier, que le puissant enchaînement de conceptions cosmogoniques, sotériologiques et eschatologiques de la Völu-spá ne peut absolument pas être expliqué avec les seules ressources de l'antiquité germanique, il n'est pas possible d'accepter mon opinion ». Mais je ne puis pas m'empêcher de penser que, malgré tout, il exige de notre part une trop grande confiance en l'érudition littéraire des skaldes et des vikings, qu'il leur prête un trop fort penchant aux compilations et aux combinaisons et qu'il prend pour chrétiennes bien des choses, dont les points d'attache dans les vieilles conceptions germaniques sont cependant évidents. Déjà M. Chantepie de la Saussaye a signalé cette erreur en ce qui concerne la cosmogonie germanique, dans un mémoire présenté à l'Académie des sciences d'Amsterdam [1]. Qu'il me soit permis d'en donner encore quelques exemples.

Le chant bien connu de l'Edda, *Rígs-mal* ou plutôt *Rigs-thula*, qui présente Heimdallr comme le père des trois classes Thraell, Karl et Jarl, est considéré par M. Meyer (p. 42 et 229) comme une glorification allégorique de la royauté, sous l'influence du mythe de Noé dans l'Ancien Testament : l'institution des trois classes serait née des trois couleurs de l'arc-en-ciel. Le rapprochement ne laisse pas d'être risqué; mais, de plus, ne voit-on pas que les trois classes s'accordent avec les idées germaniques? Dans la *Vita Liafwini* ou *Lebuini*, de la main de Huchald (Pertz, II, p. 360 et suiv.), il est fait mention des trois classes chez les Saxons : les edlingi, les frilingi et les lassi. Et la tendance à

1) *Verslagen en Mededeelingen*, 3e série, VIII, p. 336 et suiv. — La *Revue de l'Histoire des Religions* a rendu compte de ce travail dans une Chronique.

prendre des dieux pour ancêtres n'est-elle pas manifeste dans nombre de récits allemands, norrois ou celtiques?

Le château fort construit pour les Ases est originairement le nuage, mais dans la *Vŏlu-spá*, 26 [1], il est mis en rapport avec la tour de Babel; aussi M. Meyer voit-il dans Midhgardhr une représentation tout à fait étrangère à la tradition scandinave (p. 88 et 135), parce que le paradis, d'après d'anciens auteurs chrétiens, est entouré d'un mur. La note montre combien le parallèle de la tour de Babel est faible, et la protection de la demeure des dieux au moyen d'un mur n'est vraiment pas si extraordinaire qu'il faille à tout prix l'attribuer à une influence chrétienne. On pourrait aussi bien invoquer ici l'analogie de la Grande Muraille de Chine.

Le système de M. Meyer se manifeste encore dans les pages consacrées à Yggdrasil (p. 81 et suiv.) : c'est à proprement parler l'arbre céleste, mais par suite d'influences chrétiennes l'arbre porte-nuages a fusionné avec l'arbre toujours vert du paradis, puis avec le cèdre assyrien d'Ézéchiel dont la chute entraîne la destruction du monde, avec l'arbre de la croix, avec l'arbre de vie de l'*Apocalypse* dont les fruits procurent le salut. Ratatoskr, l'écureuil en tant que personnification de l'éclair, est germanique, mais ses relations avec les autres animaux sont dites empruntées à une fable de Phèdre. C'est de ces parallèles que M. Chantepie de la Saussaye dit dans le mémoire déjà cité (p. 13) : « Alors même que je ne me refuse pas à voir le développement artificiel du mythe d'Uggdrasil, je ne puis pas plus que Müllenhoff me convaincre qu'ils contribuent réellement à éclairer la question. » M. Mogk (p. 1115) se rapproche davantage sur ce point de M. Meyer.

Un mot enfin au sujet du mythe de Baldr, cette « crux interpretum ». M. Meyer (p. 261) y reconnaît le noyau suivant : Baldr, fils d'Odhin, dieu du vent, et de Frigg, a pour bien-aimée

1) Chez Simrock, strophe 7; chez Müllenhoff, 5. Le passage visé est celui-ci : les Ases se réunirent sur le champ d'Ida, « theirs hörg ok hof hatim brodho », c'est-à-dire « qui élevèrent haut autel et temple » ou « pour se construire haut demeure et sanctuaire ».

Nanna, une dame des nuages. Il combat pour la posséder. Son coursier fait jaillir de terre le Baldersbrönd. Son adversaire est Hödhr, le mauvais Odhin rajeuni, le démon des tourbillons (cf. p. 132 et 259). En été Hödhr a le dessous, jusqu'à ce que des dames des bois lui donnent une ceinture qui lui assure la victoire. En automne donc il blesse mortellement Baldr. En Islande naît la branche de gui[1]. Ainsi la douce brise d'été succombe devant les rudes tempêtes de l'hiver. Mais le dieu estival frappé en pleine jeunesse, Baldr, a été travesti par les Danois érudits tels que Saxo sous les traits d'Achille et en Islande on l'a traité en Christ. — Nous retrouvons ici l'hypothèse bien connue de Bugge et de ses partisans, que Müllenhoff entre autres a suffisamment réfutée (p. 51-60).

Pour M. Mogk (p. 1065) le noyau du mythe de Baldr est celui-ci : le meurtre du dieu au moyen d'une arme consacrée de son adversaire Hödhr et la vengeance de son frère s'exerçant sur le meurtrier par une conséquence inévitable de la mort du dieu céleste lumineux. D'après cet auteur, le développement ultérieur du mythe en Islande reste germanique : il ne veut pas entendre parler ici d'influences étrangères telles qu'en admettent MM. Bugge et Meyer. Il rappelle le principe mythique formulé par Max Müller, d'après lequel un « epitheton ornans », un nom attributif se détache du dieu pour prendre une existence indépendante. C'est ainsi que Baldr, le dieu lumineux, se forme par dédoublement de Thiwaz Balthraz (anglo-saxon : *bealdor*, *baldr*, seigneur), de même que, par exemple, Apollon provient d'un dédoublement de Zeus. MM. Mogk et Meyer sont d'accord pour reconnaître la version plus ancienne du mythe dans la forme évhémériste de Saxo et la version plus jeune chez Snorri.

Ainsi M. Meyer représente le parti radical sur ce point — car ailleurs il est très conservateur — tandis que M. Mogk, tout en considérant la mythologie norroise comme authentiquement germanique, ne croit pas néanmoins pouvoir se servir sans réserve

1) Chez Müllenhoff (p. 33) la branche de gui est scandinave; car en Islande elle ne s'élève pas « völlom haeri » haut au-dessus du sol, *Völ.*, 18.

des documents que fournit la littérature islandaise. A mon avis, la critique de Bugge n'est pas fondée dans ses thèses principales, mais elle nous a rendus attentifs au fait que les éléments d'origine authentiquement germanique ne sont pas par cela même le bien commun du peuple germanique dans sa généralité, que les poèmes des Eddas, notamment, qui sont mis en cause, tout en étant vraiment germaniques, sont fondés sur des conceptions nationales qui ont été reprises et développées par des skaldes et qui, sous cette forme modifiée, n'appartiennent qu'à un petit nombre de poètes, dans l'œuvre desquels on reconnaît, tantôt avec vraisemblance, tantôt avec certitude, des idées chrétiennes. Cette conclusion s'applique tout particulièrement à la Völu-spá. On ne saurait contester que dans ce poème, rétabli par Müllenhoff et par Symons dans sa forme primitive, les influences chrétiennes sont manifestes, (voir Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch*, II, p. 328), que sous sa forme actuelle il n'appartient pas aux plus anciens chants des Eddas et qu'il ne fut mis par écrit que vers l'an 950[1]. Mais il renferme des éléments d'origine germanique très ancienne et il faut y voir, à mon sens, le terme final de la conception scandinave du monde, le degré suprême de pensée religieuse auquel le paganisme norrois était capable de s'élever. Même dans l'idée morale centrale de la Völu-spá on n'est en aucune façon obligé de reconnaître un emprunt. Müllenhoff (p. 33) défend d'une manière satisfaisante l'originalité de la strophe 49 si souvent attaquée, entre autres par Bang : « kömr en rike », etc. Grimm, Simrock, Petersen, Maurer l'avaient déjà fait avant lui. La même conclusion ressort de la comparaison de la strophe 49, 1 et 2, avec *Hyndluliodh*, 41, 1, — « Völuspá hinn skamma » *Gylfag*. V, où nous sommes en plein paganisme; de même dans *Völ.*, 42, 3 et *Hyndl.*, 41, 3; *Völ.*, 38, 2 et *Hyndl.*, 41, 4.

II

Ces questions préliminaires de méthode une fois vidées, nous

1) Dans la discussion sur la date de la *Völu-spá*, où je ne puis m'engager ici, je m'en tiens à Müllenhoff.

pouvons passer en revue quelques-unes des thèses principales auxquelles l'étude scientifique de la mythologie germanique aboutit. Il convient de signaler en premier lieu que nos auteurs partent de ce que l'on pourrait appeler l'animisme germanique. D'après Tylor, on le sait, la source des mythes est la croyance, généralement répandue parmi les peuples non civilisés, que la création entière est animée. La doctrine est trop exclusive ; ainsi, pour ne citer qu'une objection, elle néglige le facteur si important de l'influence exercée par la nature sur l'homme. Mais là n'est pas la question en ce moment. Les travaux de savants tels que Waitz, Tylor, Spencer, Bastian, R. Andree, F. Müller et de beaucoup d'autres ont fait connaître les idées animistes des non-civilisés ; Andrew Lang et ses partisans ont montré que ces mêmes idées se retrouvent dans la mythologie des peuples civilisés et leurs systèmes ont été abondamment discutés dans les dernières années. Ici je veux simplement constater que l'animisme se trouve également chez les Germains. Il est constant que la croyance aux migrations des esprits, aux âmes errantes des morts, aux bêtes et aux objets habités par des esprits, etc., forment une part importante de la mythologie allemande et scandinave, notamment de ses couches inférieures sur lesquelles la croyance aux dieux s'est constituée plus tard, sous réserve toutefois que certains dieux, par exemple Tyr, font partie de l'héritage indo-germanique, ainsi que nous le montrerons plus loin. Et quoique je n'aille pas tout à fait aussi loin que MM. Meyer et Mogk en ces matières, j'estime néanmoins qu'ils résolvent ainsi une série de questions inexpliquées jusqu'à ce jour.

Grimm commençait son exposition en parlant des dieux principaux et des déesses ; ensuite venaient les héros, les lutins et les elfes, les esprits et la mort, les fantômes. M. Mogk commence par l'animisme et il comprend sous cette rubrique tout ce qui concerne les esprits survivants des morts, leur culte et leurs demeures, les croyances que l'âme quitte le corps pendant le sommeil, qu'elle s'incarne dans des animaux (« faune des âmes »), les croyances relatives aux mares, aux fylgjas, aux loups-garous, aux fées. Le chapitre suivant, le sixième, est consacré aux elfes,

autre produit des croyances à la survivance de l'âm,e mais auxquels l'auteur — à tort ou à raison, nous y reviendrons, — n'attribue cependant pas le même genre d'interventions dans la destinée humaine. Ces elfes se transforment de manière à se rapprocher des forces élémentaires qui agissent silencieusement dans la nature : sous cette forme ils sont le contraire des géants, qui représentent les phénomènes terrifiants de la nature et ils comprennent les lutins, les nains, les kobolds, les sylphes et les ondines, les elfes proprement dits. D'un genre plus élevé sont les génies (ch. VII), chez qui l'on ne trouve plus la moindre trace du vieux culte des âmes; ce sont des esprits de la nature dont l'homme se sent dépendant et qui se détachent fréquemment des phénomènes naturels auxquels ils doivent leur origine. Ce n'est qu'après avoir épuisé ces éléments primaires et inférieurs que l'auteur s'attaque aux dieux et aux déesses des Germains (ch. VIII à XIV). Ainsi l'animisme est le point de départ, le facteur le plus ancien, mais il subsiste même après la formation d'une mythologie supérieure.

Le point de vue auquel se place M. Meyer est en somme le même, mais sa classification est plus artificielle. Lui aussi commence par le *Seelenglaube* (ch. VI) et traite même séparément de la croyance aux esprits et du culte des esprits. Par le culte des esprits il entend les relations des vivants avec les âmes des morts, notamment les conjurations des âmes et les services qu'on leur rendait. Il distingue de même un culte des elfes et un culte des génies. Le chapitre suivant a pour objet les mares, que M. Meyer range parmi les âmes des morts en général. Ensuite il distingue entre génies de la nature et génies supérieurs. D'une façon générale les génies, personnifications plus anciennes des phénomènes naturels, sont inférieurs aux dieux et aux héros, parce qu'ils n'ont pas subi la même idéalisation morale (p. 93). Il étudie les génies de la nature sous ces trois aspects : cadre mythique, faune et anthropomorphisme; c'est-à-dire qu'il considère d'abord leurs demeures — arbres, sources, montagnes, châteaux, nuages sous la figure de la marmite ou de la charrue, voiture, navire; — ensuite leurs formes animales, parmi lesquelles

il distingue celles des animaux représentant l'orage (dragon, bouc, sanglier, cigogne), la tempête (bétail, cheval, loup, chien, aigle, corbeau) ou le nuage (vache, chèvre, cygne); — enfin leurs formes humaines, où il reconnaît des personnifications, avec un caractère individuel plus accentué, de ces mêmes phénomènes météorologiques qui jouent, comme nous le verrons, un grand rôle dans son système. C'est dans cette dernière catégorie qu'il range les elfes et les géants. Pour M. Mogk, on se le rappelle, ces derniers seuls sont des génies de la nature.

Les géants, dans le système de M. Meyer, se subdivisent en géants de l'air, des bois, de l'eau et des montagnes; plus tard il s'y ajoute des géants de la nuit et du monde souterrain. Maurer les subdivisait en géants de Niflheimr, Muspellheimr et Jötunheimr; Weinhold[1], en géants de l'eau, de l'air, du feu et de la terre. M. Mogk distingue les génies de l'eau, du vent et des montagnes, plus une catégorie particulière qui correspond aux géants de la nuit de M. Meyer. Quant aux génies supérieurs dont ce dernier fait une classe à part, ils représentent à ses yeux la transition des elfes et des géants aux dieux et aux héros; tels Mimir, Loki, Hel, Valkyrjen, Gerdr, etc. Ils se distinguent des génies inférieurs par leur forme humaine, par leur association en groupes déterminés, par leur participation au mythe de quelque dieu ou héros, par l'ennoblissement de leur caractère. Cette distinction est vraiment trop cherchée. M. Meyer remarque lui-même (p. 162) que certains caractères de ses génies se retrouvent chez les elfes et les géants et qu'il n'est pas possible de discerner toujours où finit le génie et où commence le dieu.

Ainsi nos deux auteurs ne s'accordent pas dans la subdivision de leurs matériaux. Les mêmes divergences existent sur des questions secondaires. M. Mogk, par exemple, reconnaît une certaine parenté entre la valkyrie et la mare, qui porte dans certaines parties de l'Allemagne du nord le nom de *wälriderske* (*wäl*, en vieux-norrois *valr*, c'est-à-dire cadavre) et qui est par conséquent la chevaucheuse des morts, un esprit qui écrase les

1) *Die Riesen des germanischen Mythus* (1858).

hommes; plus tard elle se combine avec les skaldmeyjar. Dion Cassius et Vopiscus dans la *Vita Aurelii,* parlent aussi de vierges germaines qui prennent part au combat. M. Meyer, au contraire, range les Valkyries parmi les génies féminins supérieurs et y reconnaît les nuages d'orage[1]. Le loup-garou (*weriwolf*, du gothique *warjan*, vêtir, c'est-à-dire vêtement de loup) est pour M. Mogk l'âme en forme de loup; M. Meyer le range parmi les génies de la nature, notamment du vent. Les Nornes, que le premier met en relation étroite avec les « seelische Wesen », sont classées par le second au nombre des génies féminins supérieurs. Les lutins (vieil-allemand : *wiht*; vieux-norrois : *voett*) sont pour M. Mogk de petits êtres en nature d'âme, tandis que M. Meyer les ramène aux génies anthropomorphes. Les nains sont des elfes pour celui-là, pour celui-ci ce sont des génies de la nature en forme humaine et d'origine météorologique.

Je pourrais multiplier ces exemples. Il n'en est pas moins significatif que les deux savants partent du culte animiste et y trouvent l'explication de toute sorte d'apparitions des croyances germaniques. Le folklore leur procure, au cours de ces recherches, de nombreux matériaux et les sources auxquelles ils puisent ne sont pas utilisées, comme cela se faisait trop souvent auparavant, sans considérer leur plus ou moins d'ancienneté, mais ils s'efforcent de distinguer, pour autant que c'est possible, les différences de temps et de lieux qui les séparent. Telle est, en effet, la bonne méthode. Quand on a une fois reconnu que les Germains se croyaient eux aussi entourés par les âmes des morts, errantes, intervenant dans la destinée des hommes, réclamant qu'ils s'occupassent d'elles, immédiatement le jour se fait sur beaucoup de points jusqu'alors obscurs. Je ne puis pas entrer dans le détail des chapitres consacrés par nos deux auteurs à ces questions; je me borne à signaler quelques faits saillants.

Voici tout d'abord l'ensemble des légendes qui se rattachent à la *Chasse fantastique* et qui sont répandues sur le territoire germa-

1) Voir les monographies suivantes : W. Golther, *Der Valkyrjen-mythus* (dans les *Abhandl. d. Bayr. Akad.*, t. XVIII, II[e] partie, p. 401 et suiv., 1888). — Frauer. *Die Walkyrien der skand. u. germ. Götter, und Heldensagen* (1846).

nique tout entier[1]. Je ne cite que pour mémoire l'explication bizarre de Nilsson, qui voit l'origine de ces légendes dans le bruit des bandes d'oies sauvages à travers les airs. Cependant il n'y a pas longtemps qu'elle a été reprise en Hollande par feu le baron Sloet[2]. L'hypothèse d'après laquelle les légendes de la Chasse fantastique ne sont pas autre chose qu'un mythe de la tempête, ne me paraît pas non plus suffisante. C'était l'idée de Grimm (*Deutsche Myth.*, p. 526) : « l'armée furieuse de Wuotan, qu'est-ce sinon une image de la tempête qui siffle à travers les airs? » Il y voyait tout d'abord — et cela est caractéristique — un cortège de dieux; sous l'influence du christianisme, cela devenait une armée de fantômes, « quoique vraisemblablement les païens déjà crussent que les âmes des héros bienheureux se mêlaient au cortège des dieux » (*ibid.*, p. 791).

Or c'est là justement le noyau primitif du mythe. Les âmes des défunts survivent et font de grandes courses en bandes. De la montagne ou du bois où elles demeurent, elles volent à travers les airs, au-dessus de la tête des vivants. On sait que partout il y a la plus étroite relation entre la notion d'âme et celle de vent, même au point de vue étymologique (Mogk, p. 62). Quoi de plus naturel pour les anciens que de se représenter l'âme qui avait quitté le corps comme un vent? La Chasse fantastique n'est pas autre chose à l'origine que la légion des âmes. On en trouve les indices encore au XII[e] siècle, comme le prouve le passage suivant d'un poème de Henri le Lion, cité par M. Mogk : « da quam er under dat wöden her, da die bösen geister ir wonung han ». Dans le V[e] chant de l'*Enfer* du Dante le tourbillon entraîne les ombres dans ses replis. De nos jours encore la même relation se maintient dans les croyances populaires. En Norvège, lorsque le vent souffle en tempête, on dit encore que l'Aasgaardreia ou

1) Grimm, *Deutsche Myth.*, 4[e] éd., p. 766 à 793; U. Jahn, *Volkssagen aus Pommern*, p. 1 à 30; Bartsch, *Sagen aus Mecklenburg*, II, p. 2 à 17; Panzer, *Bayrische Sagen*, II, p. 66 à 73; Mogk, p. 1002 et suiv.; Meyer, p. 62 et 235 et suiv.

2) *Dieren in het Germaansche volksgeloof* (1888), p. 274 et suiv. — Cf. *Theologisch Tijdschrift*, 1889, p. 529.

Aaskereia, une légion d'âmes pécheresses, passe à travers les airs, s'attaquant aux hommes ou au bétail[1]. Mêmes traditions en Hollande : Un jour un paysan jeta une enclume pour faux dans le trou habité par la dame blanche de Barchem — primitivement une demeure des esprits — en s'écriant : « witte, witte, wit, hier breng ik oe een spit ! » (Blanche, blanche, blanc, je t'apporte ici une bêche !). La dame blanche surgit tout à coup dans une subite tempête et le poursuivit de si près qu'il eut toutes les peines du monde à lui échapper par les portes de sa grange brusquement ouvertes sous l'effort du vent[2].

Voilà la forme la plus ancienne de la Chasse fantastique : une légion d'esprits traversant les airs, *sans conducteur*, dans la tempête. Peu à peu ces légions passent sous la conduite du dieu des morts ou du génie du vent, et cette conception supplante la précédente, sans réussir toutefois à la faire oublier complètement même de nos jours. De tous ces conducteurs le plus important est Wôdan ; quoique son nom ait été déformé de toutes les façons dans les traditions populaires, il est aisé de le reconnaître. Nous parlerons plus tard de ce qui le caractérise comme dieu du vent. Ici il suffit de rappeler que telle est bien sa nature ; son nom, d'ailleurs, l'indique et souvent il se confond avec le génie du vent, plus ancien que lui. C'est comme dieu du vent qu'il figure dans la Chasse fantastique. Sur tout le territoire germanique il apparaît entouré de son cortège d'esprits comme le chasseur sauvage à la tête de son Wutesheer (Souabe), Wütenheer (Voigtland), en tant que Wotn, en Autriche, Wuetes, en Bavière, Wöejager, dans l'Allemagne du nord. En Danemark, lorsque la tempête souffle la nuit, on dit : « det er den vilde Jaeger » ; en Suède on connaît la chasse d'Oden. M. Meyer (p. 285 et suiv.) a réuni de nombreuses données de ce genre. D'autre part, comme en sa qualité de dieu du vent il est aussi dieu des morts, Wâdan-Odhin entre aussi en rapport comme tel avec l'armée des esprits, par exemple comme Odhin Valfödhr, surnom d'Odhin en

1) Faye, *Norske folke sagn*, p. 62.

2) *Geldersche Volksalmanak*, 1842, p. 192 ; *Overijsselsche Volksalm.*, 1837, p. 237.

tant que dieu de la guerre (*ibid.*, p. 232). En tous cas, les combattants morts à la guerre lui appartiennent déjà : le Valhöll est tout simplement à l'origine l'empire des morts. C'est à l'époque des Vikings enfin que le lieu dit Valhöll a pris son complet développement mythologique, quand Odhin, dieu des rois et des héros, fut devenu le dieu suprême.

De la même manière Frija-Frigg devient la conductrice des âmes. Elle aussi est déesse du vent et en cette qualité elle commande à l'armée des morts. A côté d'elle on trouve en Allemagne Holda — qui est à l'origine une avec elle — sous les noms les plus changeants, accompagnée des « holden » ou âmes des défunts. Plus tard encore, par suite d'influences chrétiennes, Hérodias est mêlée à la Chasse fantastique; ailleurs Diane, les fées, les dames blanches, les damnés[1].

Ainsi l'on a raison de voir dans la Chasse fantastique un mythe de la tempête, dans le chasseur Wôdan-Odhin, le dieu de la tempête et des morts, à condition de ne pas perdre de vue, d'une part, que dans la conception primitive la légion des âmes n'avait pas de conducteur, et d'autre part que le germe du mythe ne doit pas être cherché dans le vent, mais dans la survivance des âmes des morts. Évidemment *chaque* chasseur fantastique n'est pas un Wôdan; ce peut être aussi une atténuation du génie du vent, ne devant son existence qu'au vent et n'ayant rien à faire à l'origine avec l'armée des esprits. M. Mogk (p. 1048) insiste sur cette restriction; mais il ne me semble guère possible de tracer ici une ligne de démarcation bien précise. Les développements respectifs de la mythologie supérieure et de la mythologie inférieure ont pu suivre un cours parallèle; *cela est possible* certainement, mais il n'est pas moins probable qu'elles ont dû mainte fois se confondre.

Il est plein d'intérêt de constater à quel point la reconnaissance du grand rôle de l'animisme dans les croyances germaniques,

1) ... « mulieres credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana, paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias... » Burchard von Worms, *Decret.*, l. XX (édition de Cologne), 1548, X, 1; cf. XIX, 19.

éclaire d'un jour nouveau la grande fête païenne de l'hiver, les XII nuits, le *joelfest*. Jusqu'à présent on y voyait en général la fête du solstice d'hiver, la fête du soleil renaissant. Mais M. Mogk observe fort justement (p. 1125) que nos ancêtres ont dû se préoccuper fort peu du fait que les jours rallongeaient lentement; ils n'avaient lieu de se réjouir que lorsque le soleil rendait les jours plus chauds. Il n'est pas plus juste de prétendre que cette fête était célébrée en l'honneur de la nouvelle naissance du dieu du ciel ou du soleil; car Wôdan, Holda, Perchta que l'on y associe exclusivement à d'autres dieux, sont très nettement des dieux du vent ou des divinités chthoniennes. La fête doit donc avoir une autre signification. Le nom qu'elle porte n'y contredit point. Le vieux-norrois *jöl* ne doit pas, en effet, être rapproché du vieux-norrois *hvel* (roue) et par là mis en rapport avec le soleil. Le mot *jöl*, *jul* tient beaucoup plutôt à l'anglo-saxon *gehhol*, qui suppose un mot tel que *jehwela*, latin : *joculus*, joie. Le « Joelfest », c'est donc la fête joyeuse. Je ne me prononce pas sur l'étymologie; M. Meyer y souscrit avec réserve, quand il écrit : « peut-être de *jöl*, joie »? (p. 197). Mais les deux auteurs me paraissent être tout à fait dans le vrai, quand ils nous présentent cette fête comme une fête des morts générale chez les Germains.

M. Mogk (p. 1126) est ici plus affirmatif que son confrère. M. Meyer voit bien dans les XII nuits les *sterke döger*, pendant lesquel les *alfar*, étroitement apparentés aux esprits, célèbrent leurs noces (p. 140), l'époque où les esprits et les génies font leurs rondes (p. 74, 197, 257), mais il n'en tient pas moins la fête elle-même surtout pour une célébration de la renaissance de Thôrr, le dieu de la croissance (p. 218) et ailleurs (p. 197) il place alors la ronde des grands dieux, et non exclusivement de Thôrr, pour recevoir les offrandes qui leur sont destinées. M. Mogk, au contraire, relève ce qu'il y aurait d'étrange à consacrer justement les nuits au nouveau dieu du ciel. S'il s'agit d'une fête des morts cette objection tombe; la nuit, en effet, est le temps des esprits; c'est alors qu'ils se livrent à leurs ébats, qu'ils reçoivent leur nourriture, ce qui deviendra plus tard les sacrifices. La magie et la divination se pratiquent universelle-

ment en pareilles circonstances. Dans le Voigtland les XII nuits s'appellent encore *Unternächte*, c'est-à-dire nuits consacrées aux êtres souterrains, aux morts. Beda les appelle d'un nom collectif : *modra niht*, *nox matrum*, la nuit des matrones (vieux-norrois : *disar*), les esprits protecteurs féminins. Enfin les idées et les usages qui en Allemagne et en Scandinavie se rattachent au « Joelfest » ressortissent exclusivement à l'animisme et au culte des âmes. C'est alors, croit-on, que passent les fées, les loups-garous, les elfes, les nains. Holda visite les maisons ; la Chasse fantastique passe sans cesse à travers les airs. A l'intérieur des maisons on festoie et l'on boit et les esprits reçoivent leur part de ces festins. Les travestissements en Nicolas ou Ruprecht sont les derniers vestiges des apparitions qui passaient pour être les incarnations des esprits, de même que les masques chez les Romains et le garçon des morts chez les Chinois [1]. Dans le nord on apportait à la fête l'« alfa- et disablôt », comme il appert du ch. LXXX de la *Saga* d'Olaf, Tryggvasonar ; or les relations étroites des alfar et disar avec les âmes des morts sont incontestables. Les sacrifices sont offerts spécialement aux esprits de la fécondité, *tilárs*, c'est-à-dire pour la bonne année [2]. Là où il y avait un dieu de la fécondité, en Suède Freyr, Joelever, Gullinbursti, etc., en Norvège Thórr, c'est lui qui recevait les sacrifices.

J'ai toujours eu de la peine à voir dans la fête des XII nuits une fête solaire. Aussi ai-je essayé jadis de faire ressortir le caractère non seulement joyeux, mais sacré de ces nuits, en y attachant quelque caractère analogue à celui du *tabou* chez les Polynésiens ou du *kadôsch* chez les Hébreux. C'étaient, pensais-je, les nuits réservées pour Holda [3]. Je n'en suis que plus disposé à accepter l'interprétation de ces deux messieurs. Sans doute l'on n'avait pas méconnu jusqu'à présent le rôle des esprits dans le *Joelfest* ; Grimm le mentionne expressément (*D. M.*, p. 789). Mais on n'en avait pas tiré les conséquences. C'est donc à l'origine

1) Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsg.*, I. p. 243 et suiv.
2) Cfr. *Gulfag*, XXIV : « Njordr, er godh at heita til árs ok fridar. »
3) Voir mes *Holda-mythen*, p. 228.

une fête des morts ; plus tard quand les dieux se substituèrent aux esprits et aux génies dans la religion germanique, Wôdan, Holda furent joints à la fête comme divinités chthoniennes des morts, et des sacrifices furent offerts à Freyr et à Thôrr pour la végétation. La fête du soleil renaissant, ce n'est plus le « Joelfest » mais, dans le nord, le Goiblôt, le sacrifice de Goi, du mois de Goi ou février [1]. C'est alors seulement que l'on s'aperçoit du retour de la chaleur solaire. A la même époque se célèbrent les sacrifices de la fête bien connue d'Upsala en l'honneur de Freyr, le *dieu du ciel*. Alors aussi la roue enflammée, symbole du soleil, est roulée du haut des montagnes. Cette distinction est juste et ramène à sa véritable signification la grande fête païenne de l'hiver.

L'animisme permet d'expliquer également d'autres points moins importants. Lorsque dans le chant de l'Edda, *Vegtamskvidha*, Odhin conjure la völva par des chants de lui révéler l'avenir et que, regardant vers le nord, il frappe la terre de son sceptre (str. 9), lorsque dans un autre chant, le *Hyndlu-ljödh*, Freya invite la völva Hyndla à chevaucher avec elle vers le Valhöll (str. 1), ces scènes ne s'expliquent que par la croyance que l'âme, séparée du corps, possède une puissance divinatoire et que par des chants ou d'autres moyens magiques on peut la contraindre à révéler ses secrets. C'est là ce que l'*Indiculus superstitionum* entend par « dadsidas », c'est-à-dire « sacrilegium super defunctos. » C'est là aussi ce que Burchard de Worms a en vue quand il parle des « carmina diabolica quae supra mortuum nocturnis horis cantantur ». Non moins frappante est la comparaison avec les « vardhlokhur » du nord, conjurations pour les esprits, dont on trouve un exemple significatif dans le récit de Thorbjörg, « la litil völva » (Maurer, I, p. 445 et suiv.).

De même, lorsque dans la fin en prose du premier chant de *Helga-kvidha*, il est dit que Helgi et Swawa renaquirent, on reconnaît la croyance animiste que le mort reparaît sous une autre

1) Aujourd'hui en norrois : *gjö*. — Sur l'origine du mot voir Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 377.

forme. Et le rédacteur du troisième chant lui-même observe à la fin : « on croyait autrefois que les héros renaissaient, mais maintenant on appelle de pareilles croyances des illusions de vieille femme, *kerlinga villa* », — curieux exemple d'ancienne critique à joindre au passage bien connu I *Samuel*, IX, 9.

Le corbeau Huginn, qui apporte des nouvelles à Odhin, ne serait, lui aussi, que l'âme, *hugr*, du dieu, qui s'envole sous forme de corbeau, s'il faut en croire M. Mogk (p. 1017). Ici nous avons déjà plus de peine à nous y reconnaître. Notre auteur se charge lui-même de nous apprendre que l'on n'échappe pas au danger de vouloir trop expliquer de choses par l'animisme, quand il ne veut voir dans la dernière gerbe du champ que l'asile du génie thériomorphe du vent. Et cependant dans une grande partie de l'Allemagne du nord on l'appelle Vergodedendêl, Vergodendeelstrusz, offrande à dame Goden, Fricke, Frija-Frigg [1].

Sans aucun doute l'animisme a joué un grand rôle dans la formation des mythes chez les Germains, mais il faut se garder de le faire intervenir là où le mythe des dieux supérieurs s'est déjà formé au-dessus de la croyance inférieure aux esprits. Il sert à expliquer de nombreux phénomènes dans la religion, le culte et la mythologie. Pour en donner un dernier exemple, le sacrifice humain, que M. Meyer (p. 199) croit étranger à la période préhistorique du culte des morts et des génies et qui, d'après lui, n'apparaît que dans le culte des dieux, est considéré par M. Mogk (p. 1118) comme une conséquence de la croyance qu'en aspergeant l'idole de sang, source de toute vie, on communique au corps inerte l'esprit et la vie. Mais il ne faut pas vouloir retrouver partout la croyance aux esprits et le culte des âmes. Les Germains se sont élevés à des conceptions plus élevées; leurs dieux, d'abord associés à des phénomènes de la nature, en arrivent à régner

1) Tel est aussi l'avis de M. Mogk, p. 291. Voir des renseignements bibliographiques sur « la dernière gerbe », dans mes *Holda-mythen*, p. 173, n. 3. Le baron Sloet, *o. c.*, p. 27, donne une explication rationaliste insuffisante. — Autre explication : *fär goden Deel* = compensation pour un travail pénible, d'après Knopp (Mogk, p. 1075, note).

sur la nature, acquièrent des attributs moraux, deviennent des figures idéales, sans perdre pour cela nécessairement tout caractère d'origine animiste et sans que des esprits ou des génies cessent d'exister à côté d'eux dans les croyances populaires.

(*A suivre.*) L. Knappert.

UNE FÊTE RELIGIEUSE ANNAMITE

AU VILLAGE DE PHU-DONG (TONKIN)

Dans une des boucles du canal des Rapides, à une dizaine de kilomètres environ et à droite de la route de Bac-Ninh, se trouve un assez gros village qu'on appelle Phu-Dong, lequel fait partie de la sous-préfecture de Tien-Du.

Les habitants de ce village et ceux des environs viennent de célébrer, par une série de fêtes des plus remarquables, un fait historique remontant à 400 ans avant notre ère. Il s'agit de la défaite d'une armée chinoise qui avait envahi le pays annamite, qu'on appelait alors le royaume de Van-Lang, et dont l'avant-garde occupait les mamelons isolés qui sont autour de Bac-Ninh. Au cours de cette bataille, le fils de l'empereur chinois Tchao Ouang et quatre de ses généraux furent tués, vingt-quatre autres généraux furent faits prisonniers.

Comme tous les faits historiques se rapportant à l'aurore des temps annamites, celui-ci a été transformé par la légende; c'est sous cette forme seule qu'il est connu dans le pays et que nous allons le raconter, avant de décrire les cérémonies auxquelles nous avons assisté.

L'avant-dernier roi de la dynastie des Hung, ayant appris par ses émissaires qu'une armée du nord s'avançait pour envahir ses États, rassembla ses troupes à la hâte et les envoya sous la direction d'un homme de grande valeur, nommé Ly-Công-Dât, au devant des envahisseurs. L'armée des Chinois était commandée par le fils du roi en personne; elle s'avança jusqu'à la montagne Tam-Tung où elle prit position; on voit encore aujourd'hui des traces de ses retranchements.

Les Annamites prirent le contact de l'ennemi; mais le premier engagement ne fut pas heureux et Ly-Công-Dât, vaincu, dut

battre en retraite jusque dans la plaine de Long-Dô, où se trouve aujourd'hui Hanoï; désespéré, il se suicida.

Le roi se trouva, par suite de ces circonstances, dans un grand embarras, car les troupes, démoralisées, avaient perdu toute confiance dans leurs chefs, et ne voulaient plus obéir. Il fit appel dans tout le royaume au patriotisme des hommes de guerre, promettant les plus hautes récompenses à qui sauverait la situation.

A cette époque, dans le village de Phu-Dông, vivait avec sa femme un pauvre homme de plus de soixante ans. Trois ans auparavant il leur était né un enfant qui depuis cette époque n'avait jamais parlé et se tenait toujours couché sur le dos, sans pouvoir ni remuer ni s'asseoir. La naissance de cet enfant était due à une intervention miraculeuse; sa mère, en traversant le village de Bin-Tau (aujourd'hui Thi-Cau, près de Bac-Ninh), avait remarqué sur la terre l'empreinte d'un pied d'une taille extraordinaire; inconsciente, elle avait mis le pied dans cette empreinte et elle avait conçu.

Lorsque le héraut chargé de lire la proclamation du roi arriva dans le village, la mère du jeune enfant l'entendit et s'écria : « Malheur à moi qui ai enfanté un être inutile qui ne sait que boire et manger; ce n'est pas lui qui sera jamais capable de se mesurer avec les ennemis du royaume. Le roi peut garder sa récompense, elle n'est pas pour nous; nous nous contentons de téter et de nous gaver de bouillie. »

Mais il se produisit alors une chose extraordinaire. L'enfant, entendant ainsi parler sa mère, se leva sur son séant et lui dit : « Je vous prie de faire venir ici le héraut. » La mère, devant ce prodige, fut saisie d'une grande frayeur. Elle appela sa voisine; la voisine aussi fut émerveillée, et conseilla de faire entrer le héraut.

Dès qu'il l'aperçut l'enfant se leva et dit : « Retourne dire au roi qu'il fasse forger un cheval de fer haut de huit pieds, une massue de fer et un casque de fer. L'enfant qui te parle montera sur le cheval, se coiffera du casque, s'armera de la massue et dispersera les ennemis.

— De quel poids voulez-vous la massue, demanda l'envoyé du roi.

— De cent livres, répondit l'enfant, et le cheval de mille livres.

Le héraut s'empressa de retourner vers le roi, à qui il rendit compte de ces faits extraordinaires. « Le Ciel, dit le roi, manifeste son intention de nous sauver de la ruine. » Il commanda à son surintendant général de faire forger le cheval, la massue et l'armure, et de faire remettre le tout à l'enfant, lequel fut d'abord mécontent parce que le cheval de fer n'avait pas d'entrailles, et exigea qu'on lui en forgeât. On fit ce qu'il désirait, on introduisit des entrailles de fer dans le ventre du cheval, et on porta le tout dans le village de Phu-Dông.

Quand la mère vit arriver toutes ces choses, elle eut peur pour son fils et le lui dit. Celui-ci répondit en riant : « Ne prenez pour l'instant d'autre souci que de me faire préparer à manger et à boire ; il me faut prendre beaucoup de forces pour commencer la campagne. »

Quand l'enfant commença à manger, il prit à vue d'œil un développement excessif ; sa mère, ne parvenant pas à le rassasier, on dut avoir recours aux voisins et tout le village apporta du riz et du vin, pour ce repas extraordinaire qui dura deux jours. Après ce temps, l'enfant, devenu un géant, revêtit l'armure, monta le cheval de fer et se mit en marche.

Le roi avait ordonné à son neuvième fils nommé Long-Son et à son dixième fils nommé Uy-Son, de l'accompagner. L'armée annamite formait trois corps de troupes chacun de trente mille hommes ; le guerrier miraculeux était en tête, et son cheval de fer fendait l'espace comme s'il eût eu des ailes. Tout le monde était enthousiasmé de ce prodige, et les volontaires accouraient de tous côtés ; on vit deux frères de la famille Nguyên, du hameau de Nghiem-Xa, abandonner leurs buffles dans la rizière et, armés du fer de leur charrue, suivre les soldats.

On atteignit l'ennemi à la montagne Trau (entre Bac-Ninh et Dap-Cau), où les avant-postes étaient fortement retranchés, et le combat s'engagea immédiatement. Le choc fut terrible, mais décisif ; quatre généraux chinois furent tués et leurs soldats, dispersés, furent poursuivis à une grande distance. Au fort de la

mêlée, le guerrier miraculeux, ayant brisé sa massue de fer, arracha quelque part une touffe de bambous et s'en servit pour achever la déroute des ennemis. Ceux d'entre les Chinois qui ne furent pas tués, affolés par la peur, rendirent leurs armes; vingt-quatre des principaux officiers, s'étant engagés à ne plus servir contre le Van-Lang, furent remis en liberté.

Le fils de l'empereur de Chine, trouvé parmi les morts, fut inhumé au pied de la montagne; son tombeau existe encore.

Après la victoire, le guerrier miraculeux, remontant sur son cheval de fer, prit la route de Kim-Anh, et la suivit jusqu'à la montagne de Vu-Linh; arrivé là, il jeta la touffe de bambous dont il s'était servi dans la bataille, quitta ses vêtements de fer, gravit la montagne, et s'éleva au ciel. Le cheval de fer se rendit tout seul au village de Dong-Vi.

Aujourd'hui encore on trouve sur le sommet de la montagne la marque d'un pied imprimé dans la pierre; c'est le pied du guerrier qui laissa ce vestige lorsqu'il quitta la terre. A l'endroit où le cheval s'arrêta, qui est aujourd'hui le village de Phu-Ninh, on construisit un temple qui fut doté par le roi d'un domaine de dix mâu de rizières. On construisit également un temple dans le village natal du libérateur du royaume et on érigea, sur l'emplacement de sa maison, une stèle de pierre portant ces mots en chinois : « Ici, autrefois, était la demeure du roi céleste Dong. » Le roi affecta le revenu de cent mâu de rizières à l'entretien de ces deux monuments.

Enfin, quinze cents ans plus tard, l'an 1020, le roi Ly, qui était originaire des environs, voulut aussi honorer le grand Génie national; il lui éleva deux temples, l'un dans son village natal de Phu-Dong, auprès de la maison commune, et l'autre sur le versant de la montagne Vu-Ninh, ou Vê-Linh, près le phu de Tu-Son. On plaça dans ce dernier la statue du héros; elle y est encore.

En commémoration de ces événements, qui sont contemporains de la guerre du Péloponèse, les Annamites célèbrent chaque année, dans les temples du Génie, et principalement dans celui de Phu-Dong, qui est son village natal, des fêtes auxquelles on

donne le plus d'éclat possible. Au cours de ces fêtes, on rappelle par des groupes allégoriques le fait historique d'il y a deux mille trois cents ans.

Le temple du Génie, dans le village de Phu-Dong, se compose de trois grandes nefs transversales et parallèles; celle du fond sert de sanctuaire au Génie, elle est constament fermée et inaccessible. Un gardien veille dans l'obscurité du lieu sacré; il lui est interdit, sous les peines les plus terribles, de laisser qui que ce soit pénétrer dans le sanctuaire, et de révéler au dehors ce qu'il contient. Dans les deux autres nefs se trouvent les autels et des accessoires religieux. Comme dans tous les temples annamites contemporains de la dynastie des Ly, de massives colonnes de bois soutiennent l'énorme toiture surbaissée, aux angles hardiment relevés, à la crête ornée de dragons aux écailles de porcelaine bleue. Au centre et traversant les deux nefs antérieures, une voie pavée de plaques grossières de marbre noir, dont les rugosités sont polies par le pied des pieuses générations conduit jusqu'au seuil du sanctuaire. Un portique monumental à trois entrées et à pavillon donne accès dans le temple; ce portique vient d'être complètement reconstruit par S. E. le Kinh-Lu'o'c du Tonkin; une stèle commémorative consacre le souvenir de cette restauration. De chaque côté du portique, à l'intérieur, on remarque deux lions héraldiques, en pierre, et à l'extérieur deux rampes de pierre figurant, comme dans les autres temples et édifices royaux, un dragon à cinq griffes. La facture de ces pièces sculptées est des plus grossières; celle du lion notamment est tout à fait barbare.

En avant et au centre de la porte principale du portique une tortue de pierre émerge du sol.

Des députations de tous les villages du canton viennent faire des offrandes au Génie; il nous a été rarement donné d'assister à une cérémonie plus imposante, à une manifestation plus solennelle et plus recueillie. Ils sont bien là cent notables, jeunes et vieux, tous correctement vêtus de la robe bleue à longues manches, coiffés du bonnet noir et chaussés des bottes de velours aux épaisses semelles blanches. Les gradués civils et militaires

portent sur la poitrine et le dos de leur robe le carré de broderie distinctif de leur rang. Les uns, alignés sur les côtés du temple, en avant de la foule silencieuse massée dans les profondeurs et contenue par une barrière, les autres, chefs de village, servants rituels, ou maîtres des cérémonies, placés à des endroits déterminés, entre les colonnes du centre, devant les autels, immobiles, la tablette d'ivoire à la main.

De temps en temps, avec un geste large des deux bras dans les manches flottantes, l'un d'entre eux psalmodie une invocation à laquelle répondent des coups de gong lentement espacés, ponctuant les phrases d'une musique de violons et de petits pipeaux de bambou d'une douceur incroyable, d'une harmonie inattendue.

Des tables sont surchargées d'offrandes; nous avons compté vingt-quatre tables et, sur chacune de ces tables, quinze sortes de mets dans des petites coupes de porcelaine. La fumée capiteuse de l'encens s'échappe en spirales d'innombrables bâtonnets et du couvercle ajouré de gros encensoirs de bronze suspendus aux colonnes. Un chant modulé comme une plainte se fait entendre au fond de la nef; il dit les titres honorifiques et posthumes conférés au Génie libérateur du royaume par de longues dynasties de rois. Puis un vieillard s'avance, à pas lentement cadencés; il porte, dans ses mains réunies et élevées par un geste hiératique, une coupe à libations. Tel le prêtre catholique à l'Élévation; la tête baissée, le visage comme hypnotisé par l'extase, il s'avance suivi de ses deux acolytes et se dirige vers une des portes latérales du sanctuaire impénétrable devant laquelle il s'agenouille. Le silence est profond, la musique va *decrescendo*, elle est à peine perceptible; tout à coup on entend un roulement sourd, et on voit la double porte du sanctuaire s'entr'ouvrir. Elle découvre un plan de noires ténèbres d'où émerge progressivement, comme une apparition d'outre-tombe, un étrange personnage. Le front de ce personnage est ceint d'un voile noir qui retombe en arrière et se drape autour de son corps; le bas de sa figure disparaît sous un voile jaune qui s'attache derrière la nuque et ne laisse apparents que les yeux, lui donnant vaguement ainsi, selon qu'il est debout ou courbé, l'aspect d'un guerrier targui, ou celui d'une fellahine des bords

du Nil. C'est le prêtre unique et muet de ce culte unique, le seul être vivant admis dans l'intimité du Génie guerrier. Il s'approche, il s'agenouille sur le seuil de l'asile mystérieux, reçoit sur un plateau de cuivre la coupe à libations, puis, à reculons, rentre dans le noir où il paraît se fondre et disparaît. La double porte se referme lentement, devant les sacrificateurs prosternés. Après un court instant de silence, on entend un coup de cloche sortir de l'intérieur du sanctuaire, l'offrande est déposée sur l'autel invisible, et les chants et la musique recommencent dans la nef, pendant que chacun regagne sa place pour préparer un nouveau sacrifice.

J'ai dit ce qui frappe tout d'abord l'observateur occidental au milieu de ces pratiques de dévotion purement civile, la majesté du cérémonial, l'attitude inspirée des pratiquants. Certes, jamais messe papale ne fut dite en présence d'une assistance plus recueillie, avec des auxiliaires, diacres et thuriféraires, plus profondéments pénétrés de la dignité de leurs fonctions, de la sainteté de l'acte qui s'accomplit. Ce n'est pas une mince surprise que de constater à quel point la face banale du paysan tonkinois, si inexpressive, si bestiale même parfois, quand on la considère courbée sur le dur labeur de la rizière, se transfigure sous l'impression de l'idée religieuse jusqu'à s'empreindre d'un véritable caractère de haute dignité sacerdotale; combien son geste timide s'élargit, combien son attitude tout entière, ordinairement humble et effacée, grandit et s'ennoblit dans l'exercice de ce culte purement laïque, fait de reconnaissance patriotique et de crainte superstitieuse.

Le taoïsme, qui ne perd jamais ses droits ici, introduit tout à coup une note particulière : c'est la cérémonie de l'hommage du tigre. Le tigre, personnification du mal et de l'ennemi, vient faire acte de soumission dans le temple et adorer le Génie guerrier; escorté par vingt individus travestis, qui chantent et frappent en cadence des claquettes de bois dur, le personnage qui représente le tigre, vêtu d'un justaucorps de toile peinte et porteur d'une tête de carton, s'avance et se livre, devant l'autel, à des séries interminables de danses et de prostrations. Un des assistants, armé d'un fusil de bois, fait le simulacre de le tuer; le tigre roule par terre, mais il

se relève aussitôt et recommence ses pas et ses gestes, accompagné par les chants et les claquettes de ses vingt compagnons. Nous avons pu faire recueillir les paroles de la chanson du tigre :

Montez au plus haut de l'arbre Gao, pour célébrer la fête du village.
Combien dans une année y a-t-il de printemps?
Combien dans un jour y a-t-il d'heures Dân?
Combien chaque année compte-t-on de fêtes comme celle-ci?
Nous devons tout au Génie, l'éventail et le parasol
Dont la richesse augmente l'éclat de notre fête.
Nous lui devons les riches bonnets de cérémonies.
Nous lui devons les brillants ornements des autels.
Nous lui devons les deux grands vases pour l'eau du sacrifice.
Nous devons à sa générosité l'argent de nos plaisirs.
De chaque côté du portique se trouve une petite porte.
La foule arrive de tous les points de l'horizon,
Pour entendre le gong, voir flotter les drapeaux.
Chacun a revêtu ses plus brillants habits.
Au centre de l'étang, dans le pavillon, déclament les comédiens;
Autour de l'étang courent et s'agitent les jeunes gens travestis ;
Les chevaux et les voitures se pressent devant le temple.
Celui qui n'a pas de cheval arrive monté sur son buffle.
Après la fête chacun s'en retournera chez soi.

Ensuite ont lieu les scènes historiques, le simulacre du combat, le cortège des vaincus défilant devant le temple du vainqueur. Cent jeunes gens, vêtus à l'antique, représentent les guerriers annamites; leur costume, aussi rudimentaire que possible, ne manque pas cependant d'un certain caractère; il se compose d'un gros bourrelet noir fixé autour du ventre et d'une ceinture étroite passée entre les cuisses, et retombant par devant à la manière d'un pagne; le reste du corps est complètemeut nu, sauf une écharpe rose, qui recouvre l'épaule droite, et dont les extrémités, nouées sur le flanc gauche, retombent élégamment sur la hanche, en compagnie d'un petit sac d'étoffe de soie, en forme de croissant, orné de longs effilés de soie, rappelant, moins la fourrure, le sac des highlanders. La tête est coiffée d'un casque noir dont la partie postérieure se termine par un petit couvre-nuque d'étoffe. On peut voir de très vieilles statues de guerriers, ainsi costumés, dans le temple funéraire des rois de la dynastie des Ly, à Dinh-Bang, près le phu de Tu-Son.

Les généraux chinois sont représentés par vingt-quatre jeunes filles, vierges, m'affirme mon guide. Je ne me charge pas d'expliquer pour quel motif on représente ainsi les généraux chinois. Ces fillettes (plusieurs n'ont pas dix ans) sont parées de riches robes de soie de couleurs éclatantes, couvertes de bijoux d'or, de colliers, de boutons d'oreilles; chaque village des environs présente une jeune fille et pourvoit aux frais de sa toilette. Debout chacune sur une sorte d'autel ou de table à offrande, condamnées à l'immobilité la plus absolue, ces pauvres filles n'ont dans la fête aucun rôle actif; séparées les unes des autres par un intervalle de 10 à 15 mètres, entourées des femmes de leur village, elles forment sur la digue, en face du temple, et sur une étendue de près de deux kilomètres, un développement de vingt-quatre groupes devant lesquels la procession défile. Quatre autres jeunes filles figurent les quatre généraux chinois qui furent tués dans le combat; une autre, vêtue d'une robe jaune et coiffée d'un haut bonnet très compliqué, représente le fils de l'empereur de Chine. Autrefois, des têtes en papier des généraux victimes étaient apportées sur l'autel du Génie; aujourd'hui, on se contente de présenter les coiffures des personnages figuratifs.

Les cent guerriers exécutent avec le plus grand ensemble et la plus extrême souplesse des exercices variés, défilés et changements de front. Nous n'entrerons pas dans d'autres détails, nous ne décrirons pas les attitudes archaïques et les mouvements étranges des batteurs de gong et de tambour, ni les attitudes des porte-étendards ; ce serait sortir de notre cadre.

La fête historique est doublée de la fête foraine, avec ses acteurs, ses jeux variés, ses marchands de friandises. Le spectacle auquel nous avons assisté, et dont nous avons décrit succinctement les grandes lignes et les parties les plus originales, restera dans notre esprit comme un des plus saisissants qu'il nous ait été donné de voir au Tonkin. Quel est, dans notre vieille Europe, le peuple qui peut se flatter de célébrer encore l'anniversaire d'un fait héroïque de son histoire datant de deux mille trois cents ans?

G. Dumoutier.

REVUE DES LIVRES

G. L. GOMME. — **Ethnology in Folklore**. Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and C°. 1892; in-12; VII-200 p.

Le livre que vient de faire paraître M. Gomme se peut résumer en cette seule idée : que les coutumes grossières et empreintes encore de sauvagerie qui survivent chez les peuples européens ne sont point d'origine aryenne, mais ont été empruntées par les envahisseurs aux tribus sauvages qui occupaient le sol de l'Europe, ou plutôt que ces races anaryennes elles-mêmes ont persisté au milieu des tribus celtiques et germaniques, venues d'Orient, et avec elles les coutumes qu'elles pratiquaient, les croyances auxquelles elles étaient attachées.

Voici les divers anneaux de la chaîne de raisonnements qui a conduit M. Gomme à la conclusion qu'il a adoptée : le caractère commun de toutes les coutumes qui constituent le folk-lore d'un peuple, c'est de ne pouvoir plus se développer et se transformer ; elles ont été fixées, cristallisées en quelque sorte à un certain point de leur évolution ; elles restent telles qu'elles étaient alors jusqu'au moment où elles commencent à se dissoudre et à s'effacer lentement. Mais une coutume ne se fixe point ainsi d'elle-même ; pour qu'elle devienne à jamais rebelle à tout développement, il faut qu'elle ait été arrêtée au cours de son évolution par l'intervention d'une cause extérieure, par l'entrée en jeu d'une race ou d'une religion nouvelles. Ce qu'il importe de déterminer, c'est à quel stade le développement d'une coutume a été ainsi arrêté : porte-t-elle une empreinte de sauvagerie impossible à méconnaître ou bien, au contraire, est-ce seulement une coutume barbare ? Était-elle à ce moment pratiquée par la population tout entière ou tombée déjà en désuétude dans les classes supérieures ? Or il peut arriver, et il arrive en fait que nous trouvions chez un même peuple des coutumes arrêtées à des stades divers de l'évolution ; il faudra alors admettre que des causes différentes ont successivement agi pour fixer sous une forme immuable les coutumes que l'on retrouve sur un même sol à ces états inégaux de développement. En Europe, on retrouve sous-jacentes à la civilisation chrétienne deux couches distinctes de traditions et de pratiques. La plus superficielle est constituée par des coutumes et des croyances, communes à tous les peuples de race aryenne et que l'introduction du christianisme en Europe a arrêtées dans leur développement ; mais au-dessous d'elle, il en est

une autre formée de pratiques beaucoup plus grossières et nettement apparentées à celles des sauvages actuels : ces pratiques ce sont celles des races primitives qui occupaient le sol, où vinrent s'établir les Aryens, et c'est l'invasion aryenne qui les a fixées pour ainsi dire et immobilisées à jamais dans leur sauvage rudesse.

Deux postulats doivent tout d'abord être acceptés pour que la thèse soutenue par M. Gomme puisse être défendue.

Le premier, c'est qu'il est impossible qu'à côté des formes plus développées qui en sont directement sorties subsistent dans une même société les formes anciennes et grossières d'une croyance ou d'un rite ; la croyance ou la pratique supérieure est, au sein d'une même race, la transformation de la croyance ou de la pratique plus rude qui l'a précédée ; si elles apparaissent, c'est qu'il ne subsiste plus rien de celles qui existaient avant elles ; à vrai dire, les croyances nouvelles, ce sont les croyances anciennes elles-mêmes à un autre stade de leur développement; elles ne peuvent pas plus coexister que ne peut vivre à côté du vieillard l'enfant qu'il était cinquante ans plus tôt.

Le second postulat, c'est qu'il existe deux couches nettement distinctes de pratiques traditionnelles et qu'il n'en existe que deux ; c'est ensuite que l'on peut réduire à deux les transformations multiples et profondes dont l'Europe a été le théâtre : l'invasion aryenne et l'introduction du christianisme ; c'est enfin que l'on peut raisonnablement classer en deux groupes homogènes toutes les populations diverses qui ont successivement et simultanément occupé le sol de l'Europe : les races aryennes et les races non aryennes.

Mais il nous semble que ces deux postulats dont le premier seul du reste est expressément formulé par M. Gomme sont précisément des plus contestables. M. Gomme affirme qu'il est impossible qu'une coutume grossière subsiste à côté de la coutume plus raffinée qu'elle a engendrée, mais de cette loi qu'il énonce, il n'apporte aucune preuve ; il ne nous dit même point pourquoi il devait en être ainsi, il affirme et s'en tient là. Il semble bien, au contraire, que des coutumes puissent apparaître qui procèdent, à coup sûr, de celles qui les ont précédées, et se supperposer à ces pratiques anciennes sans pour cela les détruire. M. Gomme pourra toujours, il est vrai, répondre que le rite nouveau est d'importation étrangère, et que s'il a avec la coutume ancienne quelque ressemblance qui puisse induire à croire qu'il a en elle son origine, c'est qu'il est sorti en un autre pays d'une coutume analogue ou qu'il s'est mêlé et à demi fondu avec elle dans son pays d'emprunt. Tout cela, à coup sûr, est possible, mais tout cela est seulement possible. Or si l'on admet un instant que cela ne soit pas et que chez un même peuple puissent coexister deux stades successifs du développement d'un même culte, tout ce bel édifice si laborieusement construit par M. G. s'écroule et sa tentative pour retrouver, dans la stratification de coutumes et de traditions qui constituent le folk-lore d'un peuple, les apports successifs de chaque race, est réduite à n'être plus qu'un ensemble de curieuses et

attachantes hypothèses. Remarquons ensuite que les diverses coutumes d'un même peuple peuvent ne point se transformer toutes avec une égale rapidité et que des rites relativement raffinés peuvent coexister avec des pratiques grossières, simplement parce que ces pratiques en raison soit de leur caractère particulièrement sacré, soit au contraire de leur faible importance relative, ont montré une plus grande résistance au changement.

L'évolution peut d'ailleurs marcher d'un pas inégal dans les diverses classes d'une même société ou les diverses régions d'un même pays, et ce sont autant de raisons à ce mélange de coutumes sauvages et de coutumes seulement barbares qui ne se peut expliquer, d'après M. G., que par l'intervention de forces extérieures à la société où on le retrouve.

Le second postulat de M. Gomme semble tout aussi difficile à établir. Y a-t-il donc deux groupes de pratiques et de traditions si nettement différenciées dans le folk-lore européen, et ne trouve-t-on pas au contraire dans toutes ces croyances et tous ces rites populaires des nuances infinies de délicatesse et de grossièreté et n'est-ce pas faire preuve de plus de féconde ingéniosité que de critique que de les répartir ainsi en deux groupes, aux contours nettement délimités, qu'on a constitués arbitrairement? Comment d'ailleurs sommes-nous autorisés à réduire à deux les événements historiques qui ont déterminé cette stratification des croyances en couches distinctes, et n'est-ce point parce que nous n'en connaissons que deux avec certitude que nous divisons à leur tour les pratiques et les traditions en deux groupes, faisant ainsi de notre ignorance un principe de classification? Il nous semble également bien téméraire de diviser l'espèce humaine en deux grandes familles, l'une constituée par les Aryens, l'autre qui comprend tout le reste de l'humanité et peut-être le raisonnement que fait M. G. semblera-t-il quelque peu sophistique : dans l'Inde certaines coutumes sont pratiquées surtout chez les populations de races non aryennes; ces coutumes, nous en retrouvons les analogues en Angleterre ou en Allemagne, c'est donc que là il a vécu et il vit encore, sans doute,... les mêmes races que dans l'Inde? M. G. ne le dit point... mais une race anaryenne. Les mêmes coutumes cependant se retrouvent chez les races les plus diverses, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les Australiens, les Polynésiens, les Hottentots et les populations noires du Congo; sont-ils donc tous de même race? Et peut-on croire à une parenté prochaine entre eux? Que signifie alors cette opposition entre les Aryens et les non-Aryens qui semble faire des non-Aryens un seul corps? Veut-on parler seulement de populations arrivées au même stade de la civilisation? Mais alors pourquoi affirmer l'origine anaryenne de ces coutumes? Les Aryens ne l'ont-ils point traversé, eux aussi, cet état de civilisation, si grossier et si brutal? Cela est, au contraire, d'une haute probabilité et M. Gomme ne fait pas difficulté de le reconnaître. En quoi importe-il alors, que ce soit dans l'Inde chez les populations aryennes ou chez celles qui les ont précédées sur le même sol et qui ont continué d'y vivre auprès d'elles, que prédominent les

coutumes qui ont laissé leur trace dans le folk-lore européen? M. G. répondrait que l'on connaît avec certitude l'existence chez les Aryens de coutumes moins barbares, de croyances plus raffinées et qu'elles ne sauraient subsister au sein d'une race pure à côté de ces pratiques, empreintes d'une grossièreté sauvage, qui ont survécu dans le folk-lore celtique et germanique, mais c'est là précisément l'affirmation dont j'essayais, il y a un instant, de montrer le caractère conjectural. Je voudrais que l'on ne se méprît point sur la portée de mes objections : je ne nie point que les choses se soient passées comme l'affirme M. G.; tout ce que je veux établir, c'est que la théorie qu'il a édifiée est un ensemble d'hypothèses, fort ingénieuses à coup sûr et qui rendent très clairement compte des faits, mais d'hypothèses que l'on n'est point cependant contraint de faire et dont on peut après tout se passer.

Si la thèse que soutient M. G. nous semble fort discutable, ce qui ne l'est point c'est le talent avec lequel il la défend; la fécondité de sa dialectique, son érudition aisée et sûre, la clarté et la vigueur de son style font du livre qu'il a écrit l'un des plus intéressants et des plus agréables qui aient été consacrés à l'étude comparée des coutumes et des traditions populaires.

Voici maintenant l'analyse rapide de l'ouvrage de M. G. chapitre par chapitre.

Après avoir nettement exposé sa théorie (ch. I), il en tente la démonstration par l'examen détaillé d'un exemple particulier. Le fait qu'il a choisi, pour en faire le pivot de sa démonstration, est emprunté à l'histoire religieuse de l'Inde contemporaine : sir W. Elliot l'a rapporté tout au long dans le *Journal of the ethnological Society* (n. s., I, p. 97). C'est une fête agricole qui est célébrée dans toute l'Inde méridionale et où les rôles principaux sont dévolus à des catégories de personnes qui toutes appartiennent par leur origine aux races anaryennes; elle consiste essentiellement dans le culte rendu à une pierre brute, peinte en rouge, et dans l'immolation rituelle et le dépècement de buffles et de moutons, dont chacun s'efforce d'emporter un morceau pour féconder son champ. Les têtes des animaux tués sont l'objet d'une vénération et d'une convoitise toutes particulières. Le cinquième jour, le prêtre du dieu agricole, Potraj, déchire avec ses dents un agneau, puis s'enfuit comme s'il avait commis un crime. Des purifications du village, une sorte d'expulsion des maux et la présence dans les cérémonies d'hommes et de femmes nus sont au nombre des traits caractéristiques de cette fête, à laquelle M. G. a recherché avec grand soin des parallèles dans le folk-lore européen; il les trouve dans les cultes locaux de Dionysos et dans certaines coutumes du Devonshire, qu'éclairent et commentent, d'après lui, quelques découvertes archéologiques, faites récemment dans le Northumberland.

Mais M. G. ne s'en est point tenu là; il a pris à tâche de démontrer qu'il est certaines superstitions, qui ne peuvent être nées que du contact d'une race conquérante avec les races inférieures qui occupaient avant elle le territoire dont elle s'est emparée (chap. III). Ces croyances ont leur

origine dans la crainte qu'inspirent aux conquérants ceux qu'ils ont conquis. M. G. donne de nombreux exemples de cette superstitieuse terreur qu'éprouvent à l'égard des sauvages les populations barbares ou à demi civilisées qui vivent en contact avec eux. En Nouvelle-Guinée les tribus de la côte redoutent les pouvoirs magiques des tribus de l'intérieur; à Madagascar les Hovas ont pour les Vazimba une vénération craintive; pour les Malais et les Chinois, les Jakuns et les Poyangs sont des êtres à demi surnaturels. Les Aryens de l'Inde ont sur leurs voisins non aryens les mêmes conceptions, ils éprouvent les mêmes sentiments. Ils leur attribuent une très grande puissance et les considèrent comme des magiciens habiles, en continuelle relation avec les démons; ces magiciens sauvages ressemblent trait pour trait aux sorciers d'Europe, qui sont, d'après M. G., leurs légitimes héritiers. Cette ressemblance n'est pas contestable, mais elle ne nous semble pas entraîner les conséquences qu'en déduit M. G. Les sorciers européens s'adonnent aux mêmes pratiques et sont revêtus aux yeux du peuple des mêmes pouvoirs que les magiciens et les sorciers des peuples non civilisés; d'autre part les gens qui appartiennent aux races soumises sont souvent considérés par les conquérants comme investis d'une puissance surnaturelle; les tribus sauvages et grossières sont douées des mêmes pouvoirs par leurs voisins plus élevés en civilisation. Les sorciers européens, conclut M. G., continuent donc la tradition de magiciens sauvages qui ont occupé le sol de l'Europe avant l'invasion aryenne : ils sont leurs descendants ou leurs élèves. M. G. semble oublier que les peuples qui ont cette crainte superstitieuse des sorciers étrangers ont eux-mêmes des magiciens et pratiquent la sorcellerie. Il est très possible que lorsque les tribus celtiques et germaniques sont venues s'établir en Gaule et en Germanie, les populations qui les avaient précédées s'adonnassent aux pratiques magiques, mais il est très probable que ces tribus amenaient avec elles des sorciers. On voit très bien, au reste, comment des gens qui croient à la sorcellerie peuvent être amenés à considérer leurs voisins, malfaisants et étranges, comme des magiciens; on comprend fort mal, au contraire, comment le contact avec des sauvages pourrait suffire à donner l'idée de la magie à des populations qui ne l'auraient point; ce pourrait être, à coup sûr, un emprunt direct, le transport d'une race à l'autre de tout un ensemble de croyances et de rites, mais telle n'est pas la thèse soutenue par M. G. C'est au même ordre de faits que M. G. rapporte l'origine de la croyance aux fées et aux lutins. Mais tandis que les primitifs habitants de l'Europe se considéraient eux-mêmes comme des sorciers et que la sorcellerie n'est, d'après M. G., que la survivance dans la civilisation moderne des croyances qu'ils avaient réussi à faire naître dans l'esprit de leurs envahisseurs, la croyance aux fées et aux génies résume en elle l'ensemble des opinions que s'étaient faites les Aryens sur les premiers occupants du sol. Là encore, une double objection se pose inévitablement : pour transformer en des fées qui agissent par des procédés surnaturels, en des fascinateurs dangereux, en des esprits qui ne sont point

unis à des corps, pareils aux corps des hommes, des voisins grossiers et cruels, une seule condition est nécessaire, mais elle est indispensable, c'est de croire aux fées. D'autre part, ces mêmes croyances, nous les retrouvons tout aussi nettes, tout aussi précises chez les races vaincues que chez leurs conquérants. Ainsi donc les sauvages ont eux-mêmes les croyances que, d'après M. Gomme, a engendrées dans les races victorieuses la terreur qu'ils inspiraient et les pratiques que sont censées avoir enseigné aux Aryens les tribus grossières qui occupaient avant eux le sol européen, toutes les analogies permettent de supposer que les Aryens les pratiquaient eux-mêmes. M. G. est frappé lui-même des analogies étroites qui rapprochent les cultes druidiques des pratiques magiques; il triomphe de cette difficulté en attribuant à la suite du professeur Rhys une origine anaryenne au druidisme, mais c'est là une opinion qui rencontre de la part de nombre de celtisants une très vive résistance, et si elle se trouve en définitive inacceptable, l'argument invoqué par M. G. se retournera contre lui avec une grande force.

Le chapitre IV est consacré aux cultes locaux, à l'adoration des esprits des fontaines, des rivières, des montagnes et des lacs. M. G. s'efforce de démontrer que ce sont là des dieux attachés aux lieux mêmes où on les adore, qu'aucun envahisseur ne les y apporta jamais et que tous ceux, au contraire, qui vinrent s'établir sur le sol où ils régnaient en vertu de leur droit de premiers occupants les adoptèrent en les transformant. Il range dans le même groupe les divinités agricoles, dont les cultes, si profondément étudiés par M. Frazer, tiennent encore une si large place dans les coutumes des paysans d'Europe. « Dieux de la terre, écrit-il (p. 69), qui réclament en sacrifice le sang des hommes; dieux des arbres, à qui il faut la vie de leur prêtre; dieux du blé, qu'on honore en les tuant; dieux de la pluie, qui veulent des victimes, tous ces dieux ne sont point des dieux nationaux, les dieux d'un clan ou d'une tribu, mais des divinités attachées aux lieux où elles sont nées et où elles ont grandi. » A coup sûr, les Aryens n'ont pas apporté avec eux en Europe le culte de l'esprit qui habitait telle fontaine ou telle montagne, et les primitifs habitants de la Germanie ou de la Bretagne n'avaient pas attendu sans doute l'invasion aryenne pour peupler d'invisibles puissances leurs rivières et leurs forêts, mais rien ne permet d'affirmer que les Aryens ne connaissaient pas les divinités des arbres et de la terre, les dieux de la pluie et des eaux et qu'ils n'ont pas apporté avec eux des cérémonies et des coutumes analogues à celles qu'ils allaient trouver chez les populations qui les avaient précédés sur le sol de l'Europe. Je dirai plus, c'est que de ces populations, nous ne savons rien ou presque rien, que leur rudesse, leur grossièreté plus grandes que celles des envahisseurs venus de l'Est est une hypothèse; que, si l'on admet la théorie de M. G. qui attribue au druidisme une origine anaryenne, il faudrait leur accorder, au contraire, un développement religieux déjà très remarquable. Rien ne prouve enfin qu'elles aient couvert toute l'aire où se sont répandus les Aryens, et si l'on peut supposer que beaucoup de

cultes locaux ont été empruntés par les conquérants aux vaincus, on peut supposer avec tout autant de vraisemblance que, dans bien des cas, ce sont les Aryens eux-mêmes qui ont les premiers commencé d'adorer les esprits de telle source ou de telle forêt. Mais il faut se féliciter que M. G. ait été aussi attaché à la thèse qu'il défend ; ses efforts pour la démontrer nous ont valu, en effet, une remarquable étude sur le culte des rivières et des fontaines dans les îles Britanniques que tous les folk-loristes et les mythologues auront profit à lire et qui peut compter parmi les meilleures parties du livre.

Dans le chapitre v, M. G. a pris la question par un autre côté : abandonnant pour un instant les comparaisons avec l'Inde, il s'efforce de faire apparaître entre les pratiques et les croyances religieuses des Aryens et certaines coutumes des paysans d'Europe des contradictions qui ne se peuvent, d'après lui, résoudre qu'en assignant à ces deux groupes de traditions et de rites une origine différente. C'est ainsi qu'il oppose l'une à l'autre deux formes du culte des morts : l'une qui repose sur la vénération des ancêtres morts, invoqués comme protecteurs; l'autre qui est inspirée par la terreur que causent aux vivants les âmes de leurs proches. Mais on peut répondre que ces deux formes de la religion des morts ne sont pas exclusives l'une de l'autre, qu'elles subsistent côte à côte chez presque tous les sauvages actuels, et d'autre part, que parmi les pratiques que M. G. considère comme en évidente opposition avec le culte affectueux des ancêtres et des proches, il en est qui semblent directement inspirées par les sentiments que suppose cette forme religieuse, la coutume, par exemple, de manger les corps des parents morts. Il nous est de même impossible de voir en quoi l'existence des institutions sociales qui lient les uns aux autres les membres d'un clan ne saurait se concilier avec la conception que les morts sont méchants et qu'il faut parfois pour les apaiser des sacrifices humains. Nulle part peut-être les liens sociaux n'ont la puissance de ceux qui unissent les uns aux autres en Australie les membres d'un même clan totémique et les Australiens cependant vivent dans la continuelle terreur des morts.

Le chapitre vi est consacré à rechercher, si ces races primitives qui ont, d'après M. G., transmis aux envahisseurs aryens leurs rudes croyances et leurs pratiques sauvages, n'ont point persisté elles-mêmes au milieu des nouveau-venus. M. G. conclut affirmativement ; il retrouve jusqu'aux siècles derniers des traces de l'existence de petites sociétés sauvages en Grande-Bretagne et en Irlande. Les conclusions dépassent peut-être un peu la portée des faits qu'il a recuelllis et ingénieusement rapprochés : la vénération persistante pour les pierres sacrées peut s'expliquer plus aisément que par l'hypothèse de la persistance dans la société européenne d'une race particulière d'adorateurs des pierres. Mais les détails qu'il a réunis sur la survivance de coutumes barbares en Irlande jusqu'en plein xvii[e] siècle, la coutume par exemple de ne point porter de vêtements dans un grand nombre de circonstances, et sur l'existence dans le pays de Galles et en Angleterre de familles isolées qui avaient conservé à

une date récente les habitudes, le caractère et jusqu'au genre de vie de certains sauvages, présentent un très vif intérêt : il faut se féliciter que M. G. ait poussé ses recherches dans cette direction.

Ce livre ne laissera indifférent aucun de ceux qui le liront et il obligera les mythologues et les ethnographes qui ne pourront adhérer aux conclusions de 'auteur à soumettre à une critique sévère toutes celles de leurs opinions qu'ils avaient acceptées sans les examiner de très près.

L. MARILLIER.

F. B. JEVONS. — **Plutarch's Roman Questions.** Translated A. D. 1603 by Philemon Holland, M. A., fellow of Trinity college, Cambridge. Now again edited by Frank Byron Jevons, M. A., classical tutor to the University of Durham. With Dissertations on Italian Cults, Myths, Taboos, Man-Worship, Aryan marriage, Sympathetic Magic and the Eating of Beans. (*Bibliothèque de Carabas*, vol. VII). Londres. D. Nutt. 1892; in-12; cxxviii-170 pages.

M. Lang a eu, il y a quelques années, l'idée de faire réimprimer les traductions anglaises anciennes des ouvrages de l'antiquité classique qui peuvent offrir quelque intérêt à l'historien des coutumes et des croyances populaires. C'est de là qu'est née la *Bibliothèque de Carabas*, à laquelle la libéralité de M. Nutt a conservé la vie. C'est une fantaisie de bibliophile et de lettré tout autant qu'une entreprise scientifique, mais on aurait mauvaise grâce à se plaindre du luxe discret, du goût vraiment artistique avec lequel sont édités ces documents que tout folk-loriste sera heureux de placer dans sa bibliothèque sous la forme nouvelle où les lui offre M. Lang. Sept volumes ont déjà paru dans cette collection : M. Lang a accompagné lui-même d'une introduction les deux premiers : *Cupid and Psyche. Done into English by W. Addlington;* et *Euterpe. The second Book of the famous History of Herodotus. Englished by B. R.*, 1584; la longue étude critique sur la signification et la portée du célèbre conte d'Apulée qu'il a mise en tête de ce petit livret peut compter parmi les meilleurs morceaux qu'il ait écrits. Le troisième volume est consacré aux Fables de Bidpai, le quatrième et le cinquième à celles d'Ésope. M. J. Jacobs les a accompagnées des commentaires et des éclaircissements nécessaires. Le sixième volume renferme l'*Attis* de Catulle, que M. Grant Allen a fait précéder de dissertations sur le mythe d'Attis et l'origine du culte des arbres. Ce sont ces dissertations, ces introductions critiques, toutes pleines de substantielle et élégante érudition, qui font l'intérêt et la valeur scientifique de cette collection.

Le volume que publie M. F. B. Jevons n'est point inférieur à ses devanciers. Les œuvres morales de Plutarque sont pour l'historien des religions une source

inépuisable de précieux renseignements, mais il n'en est peut-être pas parmi ses traités qui présente une aussi réelle utilité pour la mythologie comparée que les *Questions romaines*. C'est à vrai dire le premier ouvrage qui ait été spécialement consacré au folk-lore. On trouve sans doute plus d'un fait intéressant à glaner dans les réponses que donne Plutarque aux questions qu'il se pose, mais c'est le plus souvent un symbolisme moral ou cosmologique ou un naïf évhémérisme qui dicte ces réponses, et il faut avouer que c'est dans les questions même que réside maintenant le plus vivant intérêt de ce livre. Ces coutumes qu'observaient encore fidèlement les Romains à cette époque de haute civilisation, mais dont ils avaient perdu le sens véritable, nous sont ici conservées avec une précision, une netteté parfaites. Les plus importantes de ces coutumes, celles du moins qui nous apparaissent telles parce que nous les comprenons mieux, M. J. Jevons les a relevées dans son Introduction et il s'est efforcé d'en déterminer le sens exact en les rapprochant d'autres coutumes parallèles qui se rencontrent chez d'autres peuples et dans d'autres civilisations. Pour mieux faire comprendre la valeur des faits que nous a conservés Plutarque, il a été amené à faire de la religion romaine une sorte d'exposé succinct où il les a enchâssés; mis ainsi dans le jour qui leur convient, ils prennent une singulière importance que souvent on ne leur voyait point clairement tout d'abord.

Le fait qui domine toute l'étude des religions italiques, c'est leur extrême pauvreté en mythes et en légendes, en mythes cosmiques surtout; il semble même que la seule légende italique qui puisse, à la rigueur, accepter une interprétation cosmologique, c'est l'histoire d'Hercule et de Cacus; encore siérait-il de n'être pas trop affirmatif. Les mythes qui se sont si largement développés en Italie sont d'origine étrangère; les Romains les ont empruntés aux Grecs. La religion italiote est essentiellement un culte, ce qui revient à dire que son but est essentiellement pratique et son caractère social. Ce sont là des vérités banales pour tous ceux qui connaissent l'histoire religieuse de la Grèce et de l'Italie, mais la formule où M. J. a essayé de les résumer ne nous semble pas heureuse. Le polythéisme, dit-il (p. xviii), était inconnu à l'Italie, jusqu'au jour où elle l'a emprunté à la Grèce. On est d'abord quelque peu surpris, mais il n'est que de s'entendre et les querelles de mots n'ont après tout qu'une médiocre importance. Ce qui a entraîné M. J. à cette affirmation fort contestable en sa forme, c'est la définition plus contestable encore que M. Chantepie de la Saussaye donne du polythéisme et que M. J. accepte pour son compte. A s'en tenir à cette définition, les dieux seraient rares dans toutes les mythologies et ce serait par un étrange abus que nous parlerions des dieux des peuples sauvages. Voici en effet, d'après ces écrivains, les conditions requises pour que les êtres supérieurs, adorés par tel ou tel peuple, méritent le titre de dieu : 1° il faut qu'ils soient unis les uns aux autres comme les membres d'une même famille, et tous subordonnés à l'un d'entre eux, qui doit être considéré comme leur

commun souverain ou qui est du moins *primus inter pares*; 2° à mesure que l'art se développe, on fait de ces êtres des représentations plastiques et ces images les doivent représenter sous forme humaine; 3° l'idée d'un progrès moral doit s'associer à leur culte; 4° ils doivent être conçus comme des êtres personnels, idéalement bons et beaux; 5° l'intelligence humaine exige que ces relations des dieux entre eux et avec la nature soient coordonnées en un système. Que ce soit là un très noble idéal du polythéisme, c'est ce que l'on ne saurait contredire. Mais ce n'est pas sous cet aspect raffiné qu'apparaissent d'ordinaire les dieux. La limite est incertaine, et, à dire vrai, conventionnelle entre l'animisme et le polythéisme; il paraît plus naturel cependant de ne la point placer au point où la mettent MM. Jevons et Chantepie de la Saussaye. Quand un esprit, et nous entendons par là une âme qui ne s'est jamais incarnée au corps d'un homme, se détache de l'objet qu'il anime, qu'il reçoit un culte distinct et prend un nom; un dieu nouveau est créé. Très souvent il n'a point forme humaine, mais animale, parfois même il n'a aucune forme définie, il est souvent fort laid, plus souvent encore féroce. Il n'est qu'exceptionnellement un distributeur équitable de récompenses et de châtiments, les fautes des hommes lui importent peu, il ne punit que celles qui le lèsent directement. Les fonctions des divers dieux sont au reste fort souvent mal définies, leurs domaines empiètent les uns sur les autres, et si, fréquemment les dieux se présentent à nous groupés en famille, ce n'est point un instinctif besoin d'ordre qui les a fait ainsi disposer, mais c'est par un anthropomorphisme naïf qu'on a conçu les dieux sur le modèle de la famille humaine.

Si l'on se fait du polythéisme cette conception plus modeste mais plus exacte, nous semble-t-il, et à coup sûr plus compréhensible, il faudra bien admettre que le polythéisme existait en Italie avant l'invasion des légendes et des cultes grecs, puisqu'il existe partout où l'on adore d'autres êtres que les âmes des ancêtres et les génies anonymes des rivières, des montagnes et des forêts, c'est-à-dire chez presque tous les peuples dont la religion n'a point encore subi cette sorte de régression qui l'a réduite à n'être plus qu'un ensemble de pratiques rigoureusement observées, mais à peu près inintelligibles pour ceux-mêmes qui les observent. Mais, cette réserve faite, il faut bien reconnaître que si l'on enlève aux dieux italiens tout ce qu'ils ont emprunté aux dieux grecs, leurs légendes s'appauvrissent singulièrement et que de leur culte même disparaissent presque tous les éléments qui n'ont point un caractère proprement magique. Si l'on ajoute à cela qu'un grand nombre des dieux les plus honorés dans Rome ont été importés de Grèce au cours des temps historiques et que la plupart des dieux vraiment italiotes ont une personnalité très peu marquée et ne sont point conçus à l'image de l'homme, mais demeurent des forces mal définies qui ne se distinguent guère les unes des autres que par leurs fonctions et leurs noms, on sera amené à admettre que sous son inexactitude apparente l'affirmation émise par M. Jevons est très voisine de la vérité.

Un caractère frappant des quelques mythes que l'on peut considérer comme proprement italiens, c'est qu'ils ont pour objet d'expliquer non point des phénomènes naturels mais des institutions ou des coutumes, celles par exemple de séparer avec la pointe d'un javelot les cheveux de la mariée, ou celle encore de tenir constamment ouvert le temple de la déesse Horta. C'est là, à mes yeux, une preuve de leur ancienneté relative; l'objet premier de la curiosité toujours en éveil du sauvage, c'est en effet, presque toujours, ce qui le touche directement: il cherche tout d'abord à s'expliquer ce qu'il fait, à savoir d'où il vient et où il va; les spéculations sur la nature n'apparaissent que plus tard.

C'est, à coup sûr, une évidente exagération que d'en revenir avec Herbert Spencer aux théories d'Evhémère et de faire du culte des morts l'origine commune de toutes les formes religieuses, mais il n'en est pas moins certain que c'est de tous les cultes à la fois le plus répandu et le plus uniforme dans ses manifestations. Il a laissé sur l'ensemble des institutions en Italie des traces plus évidentes encore qu'en Grèce, et jusqu'à la destruction de la religion romaine il a continué de vivre à côté du culte des dieux; à vrai dire, le christianisme même l'a transformé plutôt que détruit. Les sentiments dont s'inspire cette religion des morts sont de nature très complexe : les morts sont à la fois craints et vénérés; ils sont souvent conçus comme des protecteurs, mais souvent aussi et par les mêmes hommes comme des êtres dangereux dont il est sage d'éviter le contact. M. Gomme, dans un livre récent[1], essaie d'opposer l'une à l'autre ces deux formes du culte des morts, et tente d'expliquer leur coexistence, chez les peuples aryens, en supposant que les Aryens ont emprunté aux races qui les ont précédés sur le sol de l'Europe cette crainte des parents morts pour lesquels ils n'éprouvaient eux-mêmes jusque-là qu'une affectueuse et confiante vénération. Mais c'est là une hypothèse qui pour ingénieuse qu'elle soit n'en demeure pas moins fragile. Partout, en effet, se retrouvent et cette terreur des morts et ce culte affectueux pour les ancêtres mythiques ou réels de la famille ou de la tribu. Peut-être sont-ce deux conceptions qui un peu partout se sont succédé dans l'esprit des hommes et dont l'une n'a qu'imparfaitement réussi à déplacer l'autre. Peut-être aussi ont-elles dès l'origine coexisté et trouveront-elles toutes deux une explication naturelle dans les sentiments qu'à l'heure présente nous inspire encore la mort. En tout cas, nous trouvons dans les *Questions romaines* un très frappant exemple de cette terreur superstitieuse des morts que M. Jevons a fort ingénieusement commentée. Lorsque quelqu'un avait passé pour mort et qu'il revenait chez lui, on ne le laissait point entrer par la porte, mais on l'obligeait à grimper sur le toit et à descendre de là dans la maison. Les parents et les amis du voyageur ne savent point au juste s'ils ont affaire à un vivant ou à un mort, dans le doute, ils prennent leurs précautions. C'est du moins l'interprétation que donne de cette coutume M. Jevons et les raisons qu'il apporte à

1) Voir l'article précédent.

l'appui de son opinion semblent assez probantes. Ce n'est pas, en effet, le voyageur qui de plein gré choisit cette manière singulière de rentrer chez lui, ce sont les personnes qui habitent la maison qui l'obligent à se soumettre à cette cérémonie. Si l'on a affaire à un mort, il importe de ne pas lui donner accès par la porte dans la maison, mais de le faire passer par une ouverture qu'on pourra ensuite refermer pour toujours, de telle sorte qu'il ne soit plus tenté d'entrer par là. Il ne faut pas que les morts passent par le chemin de tous, de nombreux usages populaires le montrent clairement. En Chine, par exemple, au moment de la mort, on fait un petit trou dans le toit pour permettre à l'âme de s'enfuir par cette ouverture; les Esquimaux font passer le cadavre par une fenêtre, les Hottentots par une brèche pratiquée dans le mur. C'est là le sens de la coutume que rapporte Plutarque.

Mais il est d'autres usages relatifs aux morts et aux divinités funéraires et dont Plutarque nous a conservé le souvenir, qui trouvent des parallèles dans le folklore moderne et les rites des sauvages. Toutes les analogies permettent de supposer que les *Lares Præstites* sont en réalité les âmes des ancêtres; ils sont d'ordinaire représentés, vêtus de peaux de chiens et accompagnés d'un chien; l'explication symbolique que l'on a donnée de la présence de ce chien est difficilement acceptable: le fait primitif, le fait ancien, c'est le culte des animaux; le symbolisme, c'est une interprétation qu'à une époque de civilisation plus avancée les fidèles ont tentée des cultes thériomorphiques. L'hypothèse probable, c'est qu'à l'origine, ce n'était point sous forme humaine, mais sous forme de chiens que l'on se représentait les *Lares Præstites*. C'est en effet une forme que revêtent souvent les âmes, et cette croyance sur vit encore dans maintes traditions et maintes légendes de l'Europe moderne.

M. Jevons cherche aussi dans le folk-lore italiote, tel que nous l'a conservé Plutarque, des indications qui puissent jeter quelque lumière sur la question obscure de l'origine des fées; il croit que, dans bon nombre de cas, on peut les identifier avec les âmes des morts. Il semble que les renseignements que fournissent sur ce sujet les *Questions romaines* soient bien maigres, et que les analogies sur lesquelles s'appuie M. J. pour affirmer cette identité soient très lointaines souvent et tout extérieures. La petite taille des fées d'une part et celle d'autre part qu'on attribue souvent aux âmes, l'épithète de « bonnes » qu'on donne parfois aux unes et aux autres, le déplaisir qu'elles ont les unes et les autres à être vues, ne suffisent point à établir leur étroite parenté, et si l'esprit familier est à la fois conçu en Allemagne comme l'âme d'un ancêtre et comme un lutin, si R. Kirk rapporte des contes populaires où sont expressément identifiées les âmes des morts et des fées, c'est, d'après nous, non pas en raison d'une origine commune à ces deux classes d'êtres surnaturels, mais tout au contraire parce que, bien que très distinctes à l'origine, elles ont fini en raison des attributs qu'elles possèdent en commun, par se fondre en une seule, à mesure que leur culte tombait en désuétude, rejeté au second plan par les religions orientales.

Un des paragraphes les plus intéressants de l'Introduction de M. Jevons est celui qu'il a consacré au génie, où il retrouve « l'âme extérieure » dont M. Frazer a si nettement mis en lumière le rôle et la capitale importance, et dont les Italiens arrivèrent à douer jusqu'aux dieux eux-mêmes, ainsi que le prouvent des inscriptions qui assignent un génie à Apollon, Asclépius, Mars, Junon, Jupiter, etc. Il indique comment en raison de la nature semi-divine, semi-humaine, qu'ils avaient tous deux, Hercule et le génie se sont confondus et identifiés, et il explique ainsi les particularités qui séparent de celui des autres dieux le culte d'Hercule. C'est ainsi par exemple que lorsqu'on sacrifiait à Hercule, aucun chien ne devait être toléré aux abords de l'autel (*Q. R.* 90). « Si Hercule en effet représentait le génie, et si le chien est la forme sous laquelle apparaissaient les âmes des morts, on pouvait craindre que le mort n'entraînât avec lui le génie, âme véritable des vivants. C'est là ce qui explique aussi que chaque homme avait son Hercule particulier comme chaque femme a sa Junon, les *Junones* n'étant point à l'origine des divinités de la nature, mais des âmes dont la fonction est corrélative de celle des *genii virorum*. Lorsque plus tard les Italiens apprirent qu'Hera était la déesse protectrice des femmes en Grèce, ils identifièrent Hera avec ces *Junones*, condensées en quelque sorte en une seule *Juno*, à qui furent attribués les mythes et le culte qui appartenaient à Hera.

La nature des *Di Indigetes*, le caractère magique de leur culte, l'action prépondérante de la parole comme procédé magique de contrainte, le rôle joué par les étymologies populaires dans les transformations des cultes rendus aux divinités de cette classe et les identifications entre elles et les dieux grecs, sont très sobrement et vigoureusement indiqués par M. J. Il réussit également, en commentant les Questions 3 et 4 : « Pourquoi des cornes de cerfs sont-elles suspendues dans tous les temples de Diane sauf dans celui de l'Aventin, où les remplacent des cornes de bœufs, et pourquoi les hommes sont-ils exclus de l'un de ses temples? », à montrer que Diane était tout d'abord un esprit des arbres, protecteur et fécondateur des troupeaux et des femmes, et qu'elle n'a emprunté que de son identification avec l'Artémis grecque ses attributs astronomiques; les mêmes considérations s'appliquent à Mars, transformé sur le tard en un dieu de la guerre, analogue à l'Arès hellénique. Toute cette partie de l'Introduction, ainsi que les pages qui se rapportent au Flamen Dialis et à cette sorte de divinisation dont il était l'objet, sont directement inspirées par les idées de Frazer et souvent même M. J. a largement puisé dans le *Golden Bough*.

L'étude des religions des peuples non civilisés montre plus nettement chaque jour que les interdictions tiennent primitivement dans le culte et la morale religieuse autant de place, sinon davantage, que les obligations et les pratiques positives. Et chose digne de remarque, ces interdictions qu'on a pris l'habitude de désigner du nom de *tabou*, présentent une uniformité qui ne se retrouve point au même degré dans les obligations positives qui lient à un dieu ou à un esprit les hommes qui l'adorent. Un grand nombre de ces tabous ont laissé dans les tra-

ditions des peuples aryens des traces persistantes, et c'est très souvent quelqu'une de ces interdictions qui constitue le ressort principal d'une légende ou d'un conte. Aussi ne faut-il point s'étonner de retrouver dans les coutumes populaires de l'Italie ancienne certaines prohibitions que nous connaissons à la fois par le folk-lore de l'Europe moderne et par les institutions religieuses et sociales des sauvages actuels.

Parmi les plus frappantes de ces interdictions, il faut mentionner celles qui se rapportent aux femmes. A certains moments de leur vie le contact des femmes est universellement considéré comme dangereux, au moment par exemple du flux cataménial, et c'est en ce sens qu'il faut, d'après M. Jevons, interpréter la coutume des Romains d'envoyer, lorsqu'ils revenaient de voyage, un messager devant eux pour prévenir leurs femmes de leur retour.

Le but de la plupart de ces interdictions c'est de préserver ceux qui en sont l'objet des dangers surnaturels dont ils vivent entourés. Mais très souvent aussi il convient de prendre l'offensive et d'opposer aux perpétuelles attaques des esprits et des âmes des artifices magiques plus puissants que ceux dont ils peuvent disposer. Aussi existe-t-il d'étroits rapports entre les tabous et les pratiques magiques. Ce sont deux classes de faits qui ne peuvent être utilement étudiées indépendamment l'une de l'autre. M. Jevons donne de nombreux exemples de la magie italienne; c'est, par exemple, la coutume de ne point laisser s'éteindre une lumière (*Q. R.* 75), d'abandonner à la rouille les dépouilles conquises sur un ennemi (*Q. R.* 37), de jeter dans une rivière les images qui représentent les esprits de la végétation ou du blé (*Q. R.* 32), lorsqu'on a besoin de pluie. C'est encore par des pratiques magiques analogues que M. Jevons explique le mythe d'Acca Larentia et certaines particularités de son culte (*Q. R.* 35). Mais il faut surtout relever la très ingénieuse interprétation qu'il donne de l'interdiction faite à ceux qui veulent vivre chastes de manger certains légumes et en particulier des fèves (*Q. R.* 37). Il semble, en effet, que les fèves aient été considérées comme ayant quelque ressemblance avec certaines parties du corps humain et comme possédant avec elles de mystérieuses affinités. Il semble bien, d'après Diogène Laërce (VIII, 24 et 34), que ce soit avec les organes génitaux qu'elles aient été ainsi mises en rapport. Cela deviendra plus vraisemblable encore, si l'on songe que l'on en servait aux banquets funéraires en Italie, et que d'après Pline (XVIII, 30, 2), on croyait que les esprits des morts demeuraient en elles.

L'introduction de M. J. se termine par une assez longue étude sur les coutumes relatives au mariage; il met en évidence les preuves que renferment les *Questions romaines* de l'existence du mariage par capture chez les peuples de race aryenne et il s'efforce d'établir que cette forme de mariage n'est point incompatible avec la famille agnatique et le régime patriarcal. Il montre aussi que les arguments en faveur de l'antériorité du matriarcat que Mac Lennan a voulu tirer de l'existence du lévirat chez certains peuples aryens pourraient être retour-

nés contre la thèse qu'il a soutenue. On a voulu aussi retrouver dans les cultes grecs et italiques des traces de totémisme et on a prétendu faire de cette adoration supposée de l'animal ancêtre la preuve que la descendance en ligne féminine avait précédé chez les Aryens la descendance en ligne masculine. M. Jevons ne croit pas qu'il y ait dans la mythologie et les cultes italiques d'évidents vestiges de totémisme. Aussi écarte-til sans le discuter cet argument. Pour nous, l'existence du totémisme italiote est indéniable ; c'est la seule explication possible de cultes thériomorphiques comme celui du pivert ou du loup et il ne nous paraît point démontré que le culte des animaux ancêtres qu'on retrouve partout en Grèce ait été emprunté à des tribus anaryennes par des envahisseurs helléniques. Mais cela n'ébranle point, à nos yeux, la valeur des critiques dirigées par M. Jevons contre les théories de Mac Lennan. Il n'y en a, en effet, aucune liaison nécessaire entre le totémisme et le matriarcat et il existe en fait bon nombre de tribus où coexistent le culte de l'animal ancêtre et la descendance en ligne masculine.

Cette rapide analyse aura suffi à montrer la variété et l'intérêt des questions auxquelles a touché M. Jevons. Il les a traitées avec une érudition élégante et sobre et une sûreté de critique qui fait du livre qu'il a publié une utile introduction à l'étude des coutumes religieuses de l'Italie ancienne. Quelques fautes d'impression et quelques erreurs ont échappé à l'attention du correcteur : p. x : *H. Stephens* pour Henry Estienne ; p. xxxiv : *Hartley* pour Sidney Hartland ; p. xlvii : *Tamanin* pour Tamaniu. Elles étonnent dans un livre imprimé avec autant de luxe et de goût.

L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Êtes-vous sémite ou aryen? Toute l'histoire de la civilisation est dominée par cette alternative, s'il faut en croire M. *Charles Picard*, auteur d'un petit volume intitulé *Sémites et Aryens*, publié récemment chez Alcan (in-18 de vi et 104 p.; 1 fr. 50). Ce qui est sémite ne vaut rien; seul ce qui est aryen mérite de vivre. Voilà en deux mots la thèse de l'antisémitisme spéculatif dont s'inspire l'auteur de ce livre, avec non moins de passion que les orateurs de réunions publiques en Allemagne ou les folliculaires de la *Libre Parole* chez nous. La manie des généralisations sommaires, cette plaie de toutes les sciences morales, sévit avec une déplorable intensité sur le domaine des sciences religieuses et quand la passion s'en mêle, il n'y a plus de limites à l'arbitraire des historiens.

Les Sémites sont des Couschites; or les Couschites n'ont pas compris, comme les Aryens, que les phénomènes ne sont que les révélations temporaires d'une substance divine et que l'homme n'est qu' « un anneau de la chaîne sans fin des apparences, né à son heure et devant se perdre dans l'abîme où les phénomènes s'évanouissent » (p. 3). Ils se sont crus sous la domination de puissances volontaires et ennemies auxquelles ils ont prêté les sentiments capricieux de l'humanité. Aussi ont-ils éprouvé le besoin d'apporter à leur dieu, leur Moloch, des aliments, en particulier des victimes humaines, et lui ont-ils attribué une compagne; de là dans les religions sémitiques les deux principes, mâle et femelle, représentés par les organes sexuels. Et partout où vous trouvez des sacrifices humains, partout où paraissent le phallus, le ctéis ou le lingam, vous pouvez être sûr que vous avez affaire aux Sémites. Ce n'est pas plus difficile que cela.

Le Moloch le plus sanguinaire dont l'histoire fasse mention, c'est Jéhovah, triste cadeau fait par Salomon au peuple israélite; mais jusqu'à la captivité son culte ne fut pratiqué que par un petit nombre. Au début, Tobie paraît avoir été le seul à abandonner la foi de ses ancêtres! (p. 40); les autres retournèrent aux veaux d'or de Jéroboam. L'auteur ne soupçonne même pas que Jéhovah ait été adoré dans les sanctuaires d'Israël auparavant. Le christianisme se ressent de son origine sémitique. Il consiste essentiellement dans l'immolation d'un homme-Dieu, nécessaire pour donner satisfaction au Moloch juif; or chacun sait, n'est-il pas vrai, que toute la théologie romaine est enseignée dans les documents sémitiques du Nouveau Testament et qu'elle n'est pas née en pleine population aryenne! Aussi ne nous reste-t-il pas autre chose à faire qu'à lâcher

ce qui subsiste encore de chritianisme parmi nous pour chercher un refuge dans la véritable religion aryenne, en demandant au bouddhisme la satisfaction de nos besoins d'idéal et de sécurité. C'est ici que paraît le bout de l'oreille.

Hélas! j'ai bien peur que M. Picard ne connaisse pas mieux le bouddhisme qu'il ne connaît l'histoire du judaïsme ou celle du christianisme. Pourquoi ne pas dire tout simplement que l'on est bouddhiste? Cela ne ferait de mal à personne et cela ne risquerait pas de compromettre nos études d'histoire religieuse par un appareil d'érudition qui en imposera peut-être à quelques-uns. On s'épargnerait ainsi le léger ridicule de nous présenter comme la religion aryenne par excellence le bouddhisme, qui n'a jamais pu s'établir d'une façon définitive et sauf quelques minimes exceptions que chez des populations de race non aryenne.

***

Avec la conférence de M. *Amélineau*, *Les idées sur Dieu dans l'ancienne Égypte* (Paris, Faivre et Teillard), nous entrons sur le terrain historique, sans sortir néanmoins des généralisations. L'honorable maître de conférences de l'École des Hautes-Études a cherché à retracer dans une trentaine de pages, à l'intention des auditeurs de la « Ligue contre l'athéisme », l'évolution religieuse de l'ancienne Égypte, depuis son fétichisme primitif jusqu'au monothéisme le plus spiritualiste. M. Amélineau a voulu combattre surtout le préjugé assez généralement répandu d'après lequel l'Égypte aurait été un pays immuable. Il a montré que l'histoire de la civilisation, de la religion et de la morale égyptiennes nous révèlent au contraire un progrès continu dans le développement spirituel des Égyptiens, mais il a eu soin de ne pas se laisser aller à l'exagération opposée, en priant ses auditeurs de ne pas oublier que le peuple conserva un grand nombre de ses superstitions primitives, tandis que les classes plus lettrées adoptaient les idées les plus spiritualistes sur la divinité. Peut-être a-t-il un peu plus abondé dans son propre sens, lorsqu'il s'est efforcé de prouver que l'Égypte n'a pas vécu isolée et à l'écart du monde, mais qu'elle a exercé une influence prépondérante sur la civilisation et notamment sur la religion chrétienne. Les idées philosophiques ou les conceptions théologiques de l'Égypte n'ont exercé une action sur la société antique dans son ensemble et dans la formation de l'orthodoxie chrétienne, qu'après avoir été fondues dans le creuset de l'esprit grec sous le souffle de la foi juive. Tant qu'elles ont agi isolément, elles n'ont guère eu d'influence. Les égyptologues ont une tendance fort naturelle à réclamer pour l'Égypte seule des analogies et des concordances que les autres civilisations orientales présentent au même degré, lorqu'on les compare à la société néoplatonicienne en qui s'achève le monde antique ou à la société chrétienne en qui commence le monde catholique.

Avant de quitter l'Égypte il faut signaler ici la notice fort curieuse que notre éminent collaborateur, M. *Maspero*, a publiée dans le *Journal asiatique* (liv.

de mars-avril) : *Le nom antique de la Grande Oasis et les idées qui s'y rattachent.* Partant du fait que le nom des oasis, « Ouit », est identique au nom qui désigne en égyptien l'appareil de coffres, bandelettes et amulettes dont se compose l'équipage funéraire d'une momie, constatant ensuite que les oasis du désert Libyque furent considérées jusqu'aux derniers temps comme étant un domaine des morts, M. Maspero en conclut qu'elles avaient reçu ce nom parce qu'elles étaient, dans les anciennes croyances populaires et lorsqu'on ne les connaissait pas encore, le lieu où vivaient les momies. Il émet l'hypothèse que cette conception a dû naître à Siout, la cité par excellence du dieu chacal. « On conçoit aisément, dit-il, que ses habitants, informés soit par les Bédouins, soit par quelques chasseurs égarés, de l'existence en plein désert de terres fertiles et cultivées, aient cru retrouver là ces Champs divins, situés bien loin vers l'Occident, où les morts se réfugiaient après la vie : un dieu seul pouvait les y conduire, et quel dieu plus propre à cet office que le dieu chacal? Le paradis fut placé d'abord à l'oasis la plus prochaine, celle d'El-Khargèh qui fut le *Ouit* par excellence; les autres oasis de la même région furent gagnées tour à tour et reçurent le même nom. »

*
* *

Il n'est jamais trop tard pour parler des hypothèses ingénieuses, lorsqu'elles émanent d'auteurs compétents. A ce titre on nous permettra de mentionner ici, quoiqu'elle ait déjà été publiée depuis près d'un an, la théorie très ingénieuse de M. *Salomon Reinach*, dans la *Revue celtique* (t. XIII), pour expliquer comment il se fait que nous ne retrouvions en Gaule aucune représentation figurée antérieure à l'époque romaine. Cette stérilité absolue de l'art plastique en Gaule pourrait bien, d'après notre auteur, être le résultat d'une interdiction religieuse. Les druides, comme beaucoup d'autres législateurs religieux, tels que Numa ou Moïse, n'auraient-ils pas défendu de représenter les dieux ou même de faire des images taillées? Les analogies citées par M. Reinach ne laissent pas d'être douteuses. L'exemple de Numa est sujet à caution; quant à celui de Moïse il paraît étrange sous la plume de M. Reinach. Il n'ignore pas, en effet, que l'interdiction des images taillées dans le Décalogue ne saurait être considérée comme primitive et que chez les Israélites, comme chez les Arabes antérieurs à Mohammed, la défense de représenter le dieu unique par des images taillées n'a prévalu qu'après une longue période, pendant laquelle les dieux étaient adorés sous des symboles animaux ou minéraux, tels que le taureau, le serpent ou la pierre dressée. L'interdiction de représenter la divinité par des images taillées n'est pas du tout un phénomène religieux primitif. Par contre, il y a bien des exemples de populations peu civilisées qui n'éprouvent pas le besoin de sculpter des idoles, mais qui préfèrent adorer leurs dieux, en leur assignant pour demeure, et plus tard parfois comme symboles, des objets naturels, non travaillés, certaines plantes ou certaines conformations de terrain.

Le *Mercure de Sanxay* que notre collaborateur, M. *J.-A. Hild*, a étudié dans le discours prononcé par lui à la séance solennelle de la « Société des Antiquaires de l'Ouest, » n'est pas de ces temps barbares. C'est un des plus beaux spécimens de la culture antique retrouvés dans le sol de la Gaule, et l'on comprend que M. Hild n'ait pas dédaigné de lui consacrer une étude particulièrement sympathique et qu'il revendique pour son Hermès la paternité de Polyclète. Ce genre de discussion ne nous paraît guère susceptible d'aboutir à des conclusions aussi précises que le voudraient les historiens de l'art; mais le Mercure de Sanxay mérite que l'on fasse sa connaissance et on ne saurait la faire avec un meilleur guide que M. Hild.

— Plus autère et plus susceptible d'aboutir à des résultats positifs est le beau *Mémoire sur l'origine des diocèses épiscopaux dans l'ancienne Gaule* publié par M. l'abbé *Duchesne* au cours de l'année dernière dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires* (t. IV). C'est l'application, à tous les diocèses de la Gaule, de la méthode critique dont M. Duchesne a fait un si bel usage en ce qui concerne le diocèse de Tours. Le seul évêché de Lyon remonte au IIe siècle. La plupart des autres sont du IVe siècle et M. Duchesne fait la critique des légendes qui, du VIe au VIIIe siècle, se formèrent dans le but de leur donner une origine apostolique. Les plus anciens évêchés de Gaule, après Lyon, sont Toulouse, Vienne, Trèves et Reims qui datent du milieu du IIIe siècle; ensuite viennent Rouen, Bordeaux, Cologne, Bourges, Paris et Sens qui apparaissent à la fin du IIIe siècle.

— Avec M. *Picavet*, *La Scolastique* (extrait de la *Revue internationale de l'enseignement* du 15 avril), nous sommes transportés dans l'histoire des idées au moyen âge. Cet article est un aperçu sommaire de l'enseignement que l'auteur a donné les deux dernières années à l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, et dont son mémoire sur *L'origine de la scolastique en France et en Allemagne*, dans le premier volume de la Bibliothèque publiée par ladite Section, a été la préface. M. Picavet distingue deux périodes dans l'histoire de la scolastique : la première du IXe à la fin du XIIe siècle, où l'on ne connaît d'Aristote que l'*Organon*, sans même l'avoir en entier, la seconde du XIIIe au XVe, où l'on a la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote avec les œuvres de ses commentateurs les plus célèbres. Il ne s'occupe ici que de la première et montre ce qu'en doit être l'histoire, la part importante de l'influence exercée par les anciens sur la première scolastique, surtout par le *Timée* de Platon et les néo-platoniciens, les problèmes théologiques successivement à l'ordre du jour et quels furent les maîtres les plus éminents. M. Picavet a au plus haut degré le sens de la continuité dans l'histoire; l'intérêt de ses études sur la scolastique provient surtout des fouilles qu'il fait pour en dégager les racines profondes au risque d'être un peu dur pour les branches maîtresses, par exemple pour Abélard. Nulle part en France, si nous ne faisons erreur, sinon à l'Institut catholique et dans un cours libre, de caractère dogmatique plutôt qu'histo-

rique, semble-t-il, la scolastique n'est étudiée scientifiquement comme dans la conférence de M. Picavet à l'École des Hautes-Études, et cela seul suffirait déjà à lui assurer une originalité digne de mention.

— L'histoire ecclésiastique du moyen âge fera son profit du volume publié par M. *Élie Berger*, *Saint Louis et Innocent IV, étude sur les rapports de la France et du Saint-Siège* (Paris. Thorin). L'ouvrage, il est vrai, n'est pas absolument nouveau; c'est un remaniement de la préface mise par M. Berger en tête d'un des fascicules des *Registres d'Innocent IV*, mais la différence d'étendue entre la première et la seconde rédaction suffirait déjà à montrer combien le volume nouveau est plus complet. C'est une étude de premier ordre, puisée aux sources mêmes que l'auteur a exhumées des archives du Vatican, sur les rapports du roi de France et du pape, et la modération même dont l'historien témoigne dans tous ses jugements sur le pape ne donne que plus d'autorité à sa description de la cour pontificale. Pour saint Louis la religion et la vie morale sont affaire de conscience; pour Innocent IV la religion n'est qu'un instrument de domination politique, un bien dont il dispose souverainement sans avoir de compte à rendre à personne et dont les intérêts se confondent par conséquent à ses yeux avec les siens propres.

***

L'Histoire du cardinal Pitra (Paris. Retaux), par le R. P. dom *Fernand Cabrol*, prieur de Solesmes et professeur à l'Université catholique d'Angers, fait revivre l'un des rares membres du clergé français qui ait repris au XIXe siècle les glorieuses traditions des Bénédictins de Saint-Maur. Il n'a épargné aucune peine pour faire connaître sous toutes ses faces la vie si occupée et si mouvementée de l'homme d'église et du savant. La part prise par D. Pitra dans les controverses ecclésiatiques de notre temps n'est après tout que d'ordre secondaire; ses vertus chrétiennes sont propres à édifier les lecteurs, mais ne le distinguent pas d'un grand nombre de ses confrères. C'est comme érudit que le P. Pitra gardera une place d'honneur dans l'histoire de l'Église au XIXe siècle. La recherche des manuscrits inédits a été la passion dominante de sa vie; le *Spicilegium Solesmense*, les *Analecta sacra* et les *Analecta novissima* en témoignent abondamment et la haute situation de bibliothécaire à la Vaticane qu'il a occupée de 1869 à 1889, année de sa mort, en a été la légitime récompense. Le cardinal travaillait vite et sa critique laisse souvent à désirer, mais il est juste de reconnaître que les hasards de ses trouvailles l'ont amené à traiter un grand nombre de sujets fort différents les uns des autres. La publication du *Carmen apologeticum* de Commodien exigeait des connaissances qui n'avaient qu'un lointain rapport avec les recherches nécessitées par la publication de l'*Hymnographie de l'Église grecque*. Les érudits ne lui en garderont pas moins une vive reconnaissance pour la quantité de textes nouveaux qu'il a mis à leur disposition et pour la part qu'il a prise, comme bibliothécaire, soit à la publication du

catalogue des manuscrits du Vatican, soit à l'ouverture des archives pontificales au public savant. N'oublions pas non plus qu'il fut le principal auxiliaire de l'abbé Migne dans l'œuvre si utile, malgré ses imperfections, de la *Patrologie latine* et de la *Patrologie grecque.* Les textes publiés par D. Pitra serviront encore pendant longtemps quand son *Histoire de saint Léger et de l'Église des Gaules au* VIII*e siècle* sera oubliée. La science catholique contemporaine a des exigences de méthode et de critique plus sévères ; elle a ressenti l'influence bienfaisante du renouveau des études supérieures qui s'est produit en France dans les vingt dernières années. Le cardinal Pitra appartient à une phase antérieure de notre histoire scientifique et sa place y est d'autant plus considérable que les études scientifiques étaient davantage négligées dans le clergé français à l'époque où il s'y consacra.

Le P. Cabrol a eu soin de donner en appendice la bibliographie complète des œuvres du cardinal. Tous les travailleurs lui en sauront gré.

***

Le théologien allemand *Albert Ritschl* a été historien et dogmaticien plutôt qu'érudit. Sorti de l'École de Tubingue, disciple, collègue et bientôt adversaire de l'illustre F. Chr. Baur, il s'était acquis une notoriété comme historien par les deux éditions de ses *Origines de l'ancienne Église catholique* (1850 et 1857), quand il se consacra de plus en plus à l'histoire du dogme et à l'élaboration d'un nouveau système théologique dans les éditions successives de sa *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3e éd., 1888) et dans des écrits spéculatifs ou ecclésiastiques tels que *Theologie und Metaphysik* (2e éd. 1887) et *Unterricht in der christlichen Religion* (4e éd., 1890)[1]. Nous n'aurions pas à nous occuper ici de cette seconde période de son activité théologique, si le système religieux auquel il a attaché son nom n'avait pas pris en Allemagne un essor tel qu'il restera dans l'histoire des idées religieuses en cette fin de siècle, comme l'un des facteurs principaux de l'évolution théologique dans le pays qui a été par excellence le foyer des études théologiques modernes. Il existe, en effet, dans le monde religieux et dans les facultés de théologie en Allemagne un vaste mouvement Ritschlien, qui donne lieu à d'abondantes controverses et qui mérite d'attirer l'attention même en dehors de son pays d'origine.

Plusieurs jeunes théologiens français ou suisses se sont proposé de nous le faire connaître. Nous nous bornerons à citer les articles sur Ritschl de M. Baldensperger, en 1883, et de M. Emery, de 1887 à 1889, dans la *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, la traduction d'un livre allemand de

1) Ritschl n'abandonna cependant pas ses travaux historiques, comme le prouve sa magistrale *Geschichte des Pietismus* (1880 à 1886).

M. Thikötter, par M. Aguiléra, sous le titre de *La théologie de l'avenir* (Paris. Fischbacher, 1885), la thèse de doctorat de M. Ernest Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption* (Paris, Fischbacher, 1891), dont la première partie renferme peut-être le meilleur exposé de la théologie de Ritschl qui existe en français — et enfin une récente thèse de licence de la Faculté de théologie de Paris : *Les origines historiques de la théologie de Ritschl*, par M. *Henri Schoen* (Fischbacher, 1893). Ceux qui seraient tentés de faire connaissance avec les idées du professeur de Goettingen, trouveront dans ces divers ouvrages tous les éléments d'une étude complète et s'épargneront en outre le labeur incroyable que nécessite la lecture de ses œuvres originales. Le style de Ritschl, en effet, est du plus mauvais genre allemand.

Sans entrer dans l'exposé de son système, nous nous bornerons à dire que son originalité consiste à séparer nettement la théologie et la religion de la métaphysique, en prenant son point de départ dans une théorie néo-kantienne de la connaissance où l'on reconnaît l'influence prépondérante de Lotze, — que la faveur très grande dont il jouit dans les milieux protestants tient à l'association d'une grande hardiesse critique et exégétique avec la reconnaissance formelle de l'autorité normative de la Bible, — et que pour tout esprit habitué à étudier les phénomènes de la vie religieuse, non pas seulement dans le cercle restreint de la révélation chrétienne, mais dans toutes leurs manifestations historique chez tous les peuples et dans tous les temps, la doctrine de Ritschl manque d'une base scientifique suffisamment étendue. La théologie de Ritschl est, dans le domaine de la spéculation religieuse, le pendant de la doctrine socialiste dans le domaine de l'histoire morale de notre société occidentale. Le centre de sa dogmatique est l'idée du royaume de Dieu, considérée comme association morale, et la religion considérée comme activité, indépendante de toute considération métaphysique, inspirée uniquement suivant la loi d'amour. L'imagination, le sentiment y trouvent leur compte plus que la raison.

— Nous avons déjà mainte fois entretenu nos lecteurs de l'*Histoire des dogmes*, de professeur *Harnack* de Berlin. On sait que les dimensions trop considérables de l'ouvrage primitif ont déterminé l'auteur à en faire paraître un abrégé qui puisse servir de manuel. M. *Eugène Choisy*, de Genève, a eu la bonne idée de donner une traduction française de cet abrégé sous le titre de *Précis de l'Histoire des dogmes* (Paris. Fischbacher; 7 fr. 50).

— La *Revue* consacrera prochainement des articles spéciaux aux ouvrages suivants : *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, par M. *Samuel Berger*; *Les persécutions et les martyrs*, par M. *E. Le Blant*, et la *Légende de la mort en Basse-Bretagne*, par M. *A. Le Braz*.

ANGLETERRE

Le **Compte rendu du Congrès international de Folk-lore,** tenu à Londres en 1891, a paru récemment chez l'éditeur Nirst, à Londres. Nous em-

pruntons à la *Revue des traditions populaires* (livr. de juin) le résumé des matières qui y sont traitées :

Les études du Congrès avaient été partagées en quatre sections : 1° les contes; 2° les superstitions; 3° les coutumes; 4° la théorie générale et la classification. Une journée fut consacrée à chacune de ces sections.

Dans un discours d'ouverture, M. *Lang*, président du Congrès, a fait un court exposé de ses idées bien connues sur l'origine du mythe et a préconisé sa théorie qu'il appelle anthropologique; théorie qui ne donne, à proprement parler, aucune explication, et qui se contente d'attribuer le mythe à l'imagination des peuples non civilisés. — M. *Mac Ritchie* a défendu la doctrine évhémériste, cherchant à faire remonter la source de la légende à des faits réels plus ou moins altérés par la transmission orale prolongée. — S'inspirant d'un esprit plus éclectique, M. *Nutt* admet que la tradition renferme à la fois des faits fabuleux et des événements réels; il s'est efforcé de rechercher, en prenant des exemples, quelle est la partie qui est mythique, comment les événements historiques ont pu être transformés et si l'on doit attribuer à la similitude des conceptions cérébrales les idées communes à diverses légendes. Il a étudié à ces divers points de vue les légendes teutoniques des Nibelungen et de Dietrich de Berne, et surtout la légende celtique dont Cuchulainn et Conchobar sont les héros. M. *Nutt* ne saurait manquer de convaincre les lecteurs; il a deux qualités maîtresses, la clarté de l'exposition et la netteté du jugement. — M. *Ploix* a examiné l'*Odyssée* à un point de vue analogue. Mais il n'y a rien découver d'historique. Il a tenté de remonter au mythe premier qui a servi de fondement au poème, a retrouvé ce mythe dans les contes populaires aryens et a démontré que dans l'*Odyssée* tout était fabuleux, les événements, les lieux et les personnages. — M. *Rhys*, abordant aussi cette question de la recherche du vrai et du faux dans la tradition, en a exposé les difficultés, sans formuler aucune solution précise. Il a montré les ressources que peuvent offrir à ce sujet les études philologiques en discutant quelques exemples tirés de la langue celtique. — Enfin M. *Stuart Glennie*, remontant également aux origines de la mythologie, a insisté sur la connexité de ce problème avec celui des origines de la civilisation; à son avis, on doit prendre en considération non seulement la différence des races (qui lui semble indéniable), mais encore leurs migrations, leurs mélanges à des degrés différents d'avancement, toutes causes qui ont certainement influé sur la nature des mythes, leurs formations et leurs modifications.

Nous passerons maintenant à la question du lieu d'origine de la légende et aux routes qu'elle a pu suivre dans sa propagation. — M. *Cosquin* a de nouveau affirmé la thèse qu'il soutient depuis longtemps; il croit que les contes à incidents nombreux, lorsqu'on les retrouve avec la plupart de leurs incidents en différents endroits, n'ont pu être créés de toutes pièces, mais ont dû être empruntés. — M. *Sidney Hartland* admet que la similitude des mythes peut résulter de la nature, partout la même, de l'esprit humain. Il reconnaît cependant

que la diffusion des légendes est également possible, mais cette diffusion remonte à un temps si reculé, que l'espoir d'en retrouver la trace lui semble quelque peu chimérique, sauf aux époques récentes. Les contes se sont modifiés, on ne sait dans quelle région, et les conclusions qu'on prétend en tirer sur les coutumes des peuples chez lesquels on les a recueillis doivent souvent être incorrectes. Et M. Hartland en donne quelques exemples. — M. *Newell* profite de la discussion d'un conte qu'il a recueilli dans le Massachusetts (*Lady Heather flight*) pour soutenir cette opinion que les contes se transmettent toujours des races civilisées aux races non civilisées. Sous les formes où ils sont parvenus jusqu'à nous, ils porteraient toujours l'indice d'un esprit cultivé chez leurs auteurs et ne sauraient provenir que d'une population suffisamment avancée. — Suivant M. *Jacobs*, pour connaître le mode de diffusion des contes, on ne doit pas tant se préoccuper des coutumes qui y sont mentionnées ou de l'espèce des animaux qui y figurent que de la nature des incidents. Il faut étudier le conte en lui-même et ce sont les incidents qui le constituent. M. Jacobs a dressé une carte des îles Britanniques où sont marqués les lieux dans lesquels on a recueilli des contes et le nom du lieu est remplacé par le nom du collectionneur. Il se propose d'y tracer l'aire dans laquelle tel ou tel incident a été raconté et c'est, à son avis, le lieu où le conte renfermant cet incident est le plus complet qui aura le plus de chances d'avoir été le point de départ de sa diffusion. — Il y aurait évidemment bien des réserves à faire au sujet de ces différentes théories.

En ce qui touche les superstitions, voici quelles ont été les communications faites au Congrès. — Une très intéressante lecture de M. *Leland*, qui n'est qu'un court abrégé d'un travail plus considérable, a fait connaître le résultat des recherches qu'a faites l'auteur dans cette partie de l'Italie qu'on appelle la Romagne toscane (entre Forli et Ravenne). La sorcellerie y est encore en grand honneur et le peuple y rapporte tous les événements de la vie à des puissances démoniaques, dont les noms peuvent encore être identifiés avec ceux des vieilles divinités du polythéisme. — M. *Groome* a résumé les superstitions des Tsiganes et a recherché quelle influence leur séjour en Angleterre a pu exercer sur les superstitions anglaises. — Miss *Mary Owen* a fourni de très curieux renseignements sur les Vaudoux. — M. *Tylor* a présenté au Congrès un certain nombre d'amulettes et de fétiches. — M. *Hugh Nevil* a communiqué des contes et des chants de nourrice recueillis chez les populations singhalaises. — M. *Crombie* a parlé des superstitions relatives à la salive et en a tenté l'explication. — M. *Paton* a recherché l'origine de noms sacrés que portaient en Grèce les prêtres du culte éleusinien.

Viennent ensuite les études sociologiques, qui ont pour but l'élucidation des questions sociologiques par la survivance des coutumes. — M. *Frédérick Pollock* a fait ressortir toutes les difficultés de ce genre de recherches. Il n'est guère possible, en effet, de décider à quelle époque remontent les coutumes qui sont parvenues jusqu'à nous, d'affirmer qu'elles n'ont pas été empruntées

à d'autres races ou qu'elles n'ont pas été modifiées par le développement de la civilisation. — M. *Winternitz* a très ingénieusement comparé les coutumes relatives au mariage chez les populations aryennes, afin de rétablir, autant qu'il serait possible, leur état familial primitif. C'est là une question qui reste toujours ouverte et attend encore sa solution définitive. — M. *Stuart Glennie* a traité également le problème des origines de la famille et aussi des origines de la souveraineté, c'est-à-dire du gouvernement. — M. *Rupper* a comparé les institutions de l'Inde et le système féodal de l'Angleterre. — M. *Laurence Gomme* a cherché à démontrer que les rites et coutumes anglais qui se rattachent à l'agriculture ne proviennent pas des races aryennes, mais des races aborigènes qui habitaient antérieurement les îles Britanniques.

Enfin M. *Jevons* a traité le problème, depuis longtemps débattu, de l'origine des Aryens. Leur première patrie a-t-elle été européenne ou asiatique? L'étude de la mythologie peut-elle apporter quelque lumière dans cette recherche? Les observations de M. Jevons à ce sujet sont fort judicieuses; mais, loin de faire avancer la question, elles tendent plutôt à nous décourager d'en poursuivre la solution.

Si nous ajoutons aux mémoires précédents quelques observations de M. *Krohn* sur la chanson populaire en Finlande, une notice sur les travaux de M. le docteur *Schoultz* relatifs au folk-lore esthonien et une communication de M. *Kirby* sur le progrès des collections folk-loriques esthoniennes, nous aurons épuisé la liste des lectures faites au Congrès.

L'édition princeps d'une apocalypse juive. — Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de mentionner le recueil des « Texts and Studies, contributions to Biblical and Patristic litterature », publié à Cambridge sous la direction de M. Armitage Robinson et qui a si brillamment débuté par la publication du texte perdu de l'*Apologie* d'Aristide. Dans la deuxième livraison du tome II, M. *Montague Rhodes James* prétend avoir retrouvé, lui aussi, un document perdu, un apocryphe juif signalé dans la Stichométrie de Nicéphore et dans la Synopse d'Athanase, qu'il publie sous le titre de : *The testament of Abraham* (in-8 de IX et 166 p.). C'est l'histoire des efforts auxquels Dieu et les anges doivent se livrer pour persuader à Abraham que, malgré sa justice, il doit mourir, se soumettre à la destinée commune de l'humanité. L'archange Michel, chargé de la mission, n'y réussit point; la première fois il n'ose même pas aborder le sujet, tant il lui paraît monstrueux de faire mourir un juste aussi accompli. La seconde fois il cherche à persuader Abraham en lui expliquant un songe de son fils Isaac. A la troisième reprise Abraham consent à mourir à condition qu'on lui fasse voir le monde entier avant qu'il ne le quitte ; mais après s'être élevé dans les airs avee l'archange Michel et avoir vu l'univers et le jugement des hommes, il se refuse à tenir sa parole. Finalement Dieu envoie la mort qui s'empare de lui par ruse en lui donnant sa main à baiser sous le fallacieux prétexte que ce baiser rendra au patriarche une vie et des forces nouvelles.

Tel est le fond du récit dont M. James a retrouvé des versions grecques très divergentes dans plusieurs manuscrits de Paris, de Vienne ou d'Oxford et dont il donne en tout ou partie des versions slaves, roumaine, éthiopienne et arabe, avec le concours, pour le texte arabe, de M. W. E. Barnes. L'histoire est curieuse, éditée avec beaucoup de soin et une minutieuse érudition, mais malheureusement sans aucune preuve satisfaisante que ce soit bien là l'apocalypse juive mentionnée par Nicéphore. Il faut, pour accepter cette conclusion, admettre d'abord que le texte visé par celui-ci soit identique avec un écrit dont parle Origène dans les « Homélies sur Luc », ch. xxxv, où l'on racontait que les anges bons et mauvais se disputèrent sur le salut et la mort d'Abraham. Ensuite il faut supposer qu'Origène s'est trompé dans sa citation, vu que la scène rapportée par lui ne se trouve pas dans les récits publiés par M. James. Jusqu'à plus ample confirmation on fera donc bien de s'en tenir à l'avis de M. Schürer qui voit ici un conte oriental d'origine chrétienne, très intéressant à étudier, mais auquel il est impossible de retrouver un fondement juif et que rien, en tous cas, n'autorise à identifier avec l'apocryphe juif perdu (*Theologische Literaturzeitung*, 27 mai 1893, col. 281).

Nouvelles diverses. — 1° Le Sultan lui-même honore les maîtres actuels de l'histoire des religions. M. *Max Müller*, pendant son récent séjour à Constantinople, a reçu du Sultan l'ordre du Medjidieh de première classe.

La *Nineteenth Century*, du mois de mai, a publié un bien charmant article du même M. Max Müller sur le Bouddhisme ésotérique, la religion fondée par Mme Blavatsky.

— 2° La livraison de juillet de l'*Asiatic quarterly Review* contient un curieux article de M. *Sayce*, intitulé : « Where was Mount Sinaï »? Il conteste que le mont Sinaï de la Bible fût dans la péninsule Sinaïtique actuelle et s'efforce de montrer que la montagne sainte était située près de Kadesh-Barnéa (actuellement Aïn-Qadis) et faisait partie de la chaîne du mont Seïr.

La Tract Society vient de publier dans la collection des « Bypaths of Bible knowledge » un nouveau volume du même infatigable auteur : *Social life among the Assyrians and Babylonians* (2 sh. 6).

A signaler encore : la deuxième partie de la Concordance des LXX, par MM. *Hatch* et *Redpath*; *T. K. Cheyne*, *Founders of Old Testament criticism, biographical, descriptive and critical studies* (Londres, Methuen), et *R. H. Charles*, *The Book of Enoch* (Londres. Frowde); *F. H. Chase. The old syriac element in the text of the codex Bezæ* (Londres. Macmillan); *Rh. James*, *Apocrypha anecdota* (« Texts and Studies » de Robinson, II, 3).

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Il a paru récemment en Allemagne deux livres importants pour l'histoire des religions de l'Inde. Le premier a pour auteur

M. *Hermann Jacobi*; il contient une étude historique et critique du Râmâyana et donne un résumé fort utile de la grande épopée hindoue : *Das Râmâyana, Geschichte und Inhalt, nebst Concordanz der gedruckten Recensionen* (Bonn. Cohen; in-8 de VIII et 256 p.; 15 m.). M. Jacobi passe pour être un des indianistes qui connaissent le mieux le Râmâyana; il estime que la composition de ce poème classique de l'Inde doit remonter au ve siècle avant notre ère, mais il y distingue un grand nombre d'interpolations postérieures. Aux indianistes de discuter ses conclusions critiques; l'historien des religions saura gré à M. Jacobi de lui avoir rendu plus facile l'orientation dans les dédales du formidable poème.

Le second ouvrage ne s'adresse au contraire qu'au très petit nombre de personnes capables de lire un texte tibétain. C'est la *Geschichte des Buddhismus in der Mongolie*, t. I, par M. *G. Huth* (Strasbourg. Truebner). Voici les quelques lignes consacrées à cette publication par notre collaborateur, M. Léon Feer, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 19 juin :

« Le livre donne lui-même sa date; il fut composé en 1818, à Kra-chis-gal-dan-chad-grub-ling, par un moine éminent nommé Jigs-med-nam-kha, par ordre du Zam-tsa, haut dignitaire lamaïque. L'ouvrage devait être écrit aussi en mongol, mais on ignore si cette partie du programme a été exécutée. Après avoir résumé, principalement d'après Sanang-Setsen, l'histoire politique des Mongols, l'auteur raconte l'introduction du bouddhisme parmi eux et retrace les progrès et les vicissitudes de cette religion. C'est surtout par la biographie des docteurs éminents qu'il rend compte du développement religieux de la Mongolie et même du Tibet. Les détails dans lesquels il entre fournissent des renseignements précieux sur les institutions religieuses, la constitution de la société lamaïque, l'enseignement, la littérature, les formes du culte, etc. »

Heureusement pour les profanes que M. Huth promet de publier plus tard la traduction de ce texte.

— Comme contribution à l'étude des religions de la Grèce il convient de signaler le catalogue très utile dressé par M. *C. F. H. Bruchmann*, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* (Leipzig. Teubner; in-8 de 225 p.). L'auteur se propose de donner ici un supplément au *Dictionnaire mythologique* de Roscher. Cette fois il s'est borné au dépouillement des poètes; plus tard il fera un travail analogue pour les prosateurs. M. Bruchmann s'en tient aux seuls dieux, y compris toutes les abstractions divinisées; il laisse de côté les héros, les génies, les nymphes, bref tout ce peuple d'êtres divins qui ne sont pas des dieux en titre, mais qui n'en occupaient pas moins une place importante dans la dévotion populaire.

*
* *

L'ouverture des Archives de Vatican a livré aux historiens et aux érudits de tous les pays une mine d'une extrême richesse. On sait avec quel succès les membres de notre École française de Rome ont entrepris la publication des

registres pontificaux de plusieurs papes du moyen âge. Les Allemands n'ont pas voulu rester en arrière. Au printemps de l'an 1888 le gouvernement allemand fondait à Rome l'Institut historique prussien et immédiatement des travailleurs fortement préparés se mettaient à l'œuvre, pour extraire de l'énorme collection des correspondances des nonciatures pontificales ce qui concerne les relations de la cour de Rome avec l'Allemagne au xvie siècle. L'ardeur pour ces recherches fut même si grande — les rivalités politiques et confessionnelles aidant — que Prussiens, Autrichiens et catholiques de la Görres-Gesellschaft entamèrent le travail presque simultanément. Un accord fut conclu, d'après lequel l'Institut prussien se réservait les nonciatures de 1533 à 1560 et de 1572 à 1585, l'Institut autrichien celles de 1560 à 1572 et la Société Goerres celles de 1585 à la fin du siècle. Çet accord ne semble pas avoir été bien précis, car nous nous trouvons aujourd'hui en présence de deux publications portant toutes deux sur la nonciature de Morone, dont l'une émane de l'Institut prussien, l'autre de la Görres-Gesellschaft, au sujet desquelles les intéressés échangent des discussions assez aigres (voir *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1892, n° 24 et *Deutsche Literaturzeitung*, n° 49).

Nous n'avons pas à nous mêler de cette querelle. L'essentiel pour nous c'est que les correspondances des nonces du xvie siècle avec la cour de Rome soient publiées et que cette publication soit illustrée et complétée par tous les documents d'autre provenance qui peuvent contribuer à les éclairer. Or, sous ce rapport, les trois volumes publiés par MM. *Friedensburg* (1 et 2) et *Hansen* (3), de l'Institut prussien de Rome, répondent aux exigences les plus sévères : *Nunziaturberichte aus Deutschland nebst ergaenzenden Actenstücke* (I. 1. Vergerio, 1533-1535; I, 2. Morone, 1536-1538; III, 1. Les affaires de Cologne, 1576-1584). Pour les années antérieures à 1533 on avait déjà les publications de M. Brieger sur Aleander et les *Monumenta reformationis Lutheranæ* de Balan. Jusqu'à présent ces textes nouveaux apportés au débats ne modifient pas les grandes lignes de l'histoire des origines des églises protestantes ; il ne faut pas s'attendre à un résultat de ce genre pour une période déjà aussi riche en documents historiques que le xvie siècle. C'est pour la connaissance exacte du détail des négociations qu'ils fournissent de nombreux renseignements encore mal connus et, pour autant que l'on peut émettre de jugements généraux en pareilles matières, il semble que ce soit surtout à l'élucidation de la Contre-Réformation catholique qu'ils contribueront, en nous faisant mieux connaître les dispositions intimes des chefs de l'Église catholique à la veille de cette rénovation de l'Église qui ne fut pas une des moindres conséquences de la Réforme.

*
* *

Nouvelles diverses. — 1° Le douzième volume du *Theologischer Jahres bericht* contenant le compte rendu ou la simple mention de toutes les publications relatives à la théologie historique, exégétique, dogmatique ou pratique,

éditées au cours de l'année 1892, a commencé de paraître chez Schwetschke, à Brunswick (dépôt à Paris, chez Fischbacher, 33, rue de Seine). Nous n'avons plus à faire l'éloge de cette revue annuelle, qui est devenue un instrument indispensable pour quiconque veut se tenir au courant de la science théologique. La mort du professeur Lipsius, de Iéna, l'avait privée de son directeur. Il a été remplacé par le professeur Holtzmann, de Strasbourg. L'éditeur ne pouvait faire un meilleur choix. Le premier fascicule contient les travaux relatifs à l'Ancien Testament, par M. Siegfried, et au Nouveau Testament, par M. Holtzmann. Le deuxième contient ce qui concerne l'histoire ecclésiastique et l'histoire des religions, cette dernière partie traitée avec sa compétence habituelle par M. le professeur Furrer, de Zurich.

— 2° L'éditeur Weber, de Bonn, se propose de publier une *Sammlung theologischer Lehrbücher*, dont le premier volume, *Einleitung in das Alte Testament*, par le professeur *Edouard König*, vient de paraître. Le but à peine dissimulé de cette entreprise est d'élever contre la *Sammlung theologischer Jahrbücher* de Mohr, à Fribourg, une forteresse encyclopédique où règne un esprit moins indépendant, plus conservateur au point de vue critique et dogmatique. Ce qui sera plus difficile, ce sera de faire mieux. M. Deutsch, de Berlin, est chargé de l'histoire ecclésiastique ; M. Barth, de Berne, fera l'histoire des dogmes. Nous avons le regret de constater que l'Histoire générale des religions, qui a été si fort appréciée dans la collection de l'éditeur Mohr, ne figure pas dans le programme de la maison Weber.

— 3° L'éditeur Hinrichs, de Leipzig, a entrepris la publication d'une nouvelle édition du *texte hébreu de l'Ancien Testament* avec annotations critiques en anglais, sous la direction de M. *Paul Haupt*. Il s'est assuré à cet effet le concours des meilleurs hébraïsants d'Allemagne, d'Angleterre et des États-Unis. M. Siegfried, de Iéna, ouvre la série avec le livre de Job (3 fr. 50). L'exécution typographique est particulièrement soignée; on y remarque notamment la distinction des éléments constitutifs du texte par des caractères de couleurs différentes. Les fascicules se vendront séparément.

— 4° Parmi les livres récemment publiés en Allemagne nous signalons à nos lecteurs les suivants : Dans la collection des « Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte » : *E. Hardy*, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, et *H. von Wlislocki*, *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren*. Dans les « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur » de von Gebhardt et Harnack : *E. von Dobschütz*, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (5 m.); *H. Achelis*, *Acta SS. Nerei et Achillei* (3 m.). — *D. A. Müller*, *Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli* (Vienne. Hölder; 5 m.). — *J. Langen*, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III* (Bonn. Cohen. 18 m.). — *A. Hauck*, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III. 1, *Konsolidierung der deutschen Kirche* (Leipzig. Hinrichs; 7 m.).

AUTRICHE

Le tome XLII des « Denkschriften der kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Classe » contient, sous le titre de *Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen*, la première d'une série d'études qui promettent d'être fort instructives, du professeur *V. Jagic*, de Vienne, sur les variantes des récits provenant des apocryphes de la Bible dans les littératures slaves. Les traditions populaires slaves, soit orales, soit manuscrites, ont conservé, paraît-il, un grand nombre de légendes des apocryphes; quelques-uns de ces textes ont été déjà imprimés et étudiés au point de vue philologique. Ils n'offrent pas un moindre intérêt pour la reconstitution des diverses formes des légendes apocryphes. Cette première étude de M. Jagic a pour objet deux recensions du Livre d'Adam (*Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*); c'est en gros la même histoire que celle publiée par Tischendorf sous le nom d'*Apocalypsis Mosis* et que la *Vita Adae et Evae* publiée en 1878 par M. W. Meyer dans les Mémoires de l'Académie de Munich (Classe philos.-philol.) : l'histoire de la vie d'Adam et d'Ève avant la chute et après l'expulsion du paradis jusqu'à leur mort. M. Jagic recherche aussi les traces de l'influence des Bogomiles dans les variantes de ces récits.

— Les « Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich » ont publié, et l'on peut se procurer en tirage à part chez Tempsky, à Vienne, une très intéressante étude de M. Mommsen sur une inscription rapportée de Lycie par la dernière mission scientifique autrichienne : *Zweisprachige Inschrift aus Arykanda*. Avec le concours de M. Harnack, de Berlin, M. Mommsen a pu restituer en grande partie cette inscription très mutilée, datant des premiers mois de l'an 312 et se rapportant à la persécution de Maximin en Orient, au moment où ce prince provoquait de la part des villes et des provinces des pétitions demandant l'expulsion de tous les chrétiens.

HONGRIE

Notre collaborateur, M. I. *Goldziher*, a été nommé membre ordinaire de l'Académie hongroise. A l'occasion de son entrée il a présenté à la docte assemblée un remarquable mémoire sur les restes de la poésie des Arabes païens : *A pogany arabok koeltészetének hagyomanya*. Nos lecteurs savent à quel point M. Goldziher est familier avec ces études extrêmement délicates sur les Arabes préislamiques. Le savant académicien ne manquera pas de rendre son travail plus accessible aux lettrés en le traduisant en une langue plus généralement connue que le hongrois.

GRÈCE

Le *Standard* tient de son correspondant d'Athènes que le directeur de l'Institut archéologique allemand en cette ville, M. Dœrpfeld, croit avoir découvert, dans ses fouilles d'Hissarlik entreprises aux frais de Mme veuve Schliemann, la véritable ville homérique de Troie. Son emplacement était dans la sixième couche et non, comme il le supposait antérieurement avec M. Schliemann lui-même, dans la deuxième. Il a exhumé de nombreux objets datant de l'ère dite mycénienne, ainsi que plusieurs édifices et une partie des remparts de la ville : ceux-ci sont épais de 6 pieds, et l'enceinte de l'acropole est composée de pierres de taille mesurant 16 pieds en largeur.

Les recherches seront continuées jusqu'au mois d'avril prochain, aux frais du gouvernement allemand.

RUSSIE

Sacrifices humains. — La *Gazette d'Iakoutsk* (Sibérie) décrit une coutume barbare des Tchouktchis qui semble devoir résister longtemps à tous les efforts de l'administration russe et des missionnaires orthodoxes. Il s'agit du sacrifice des vieillards et des malades qui, privés de la joie de vivre, résolvent d'en finir avec l'existence terrestre, de rejoindre leurs parents morts et d'aller grossir le nombre des esprits bienfaisants.

Le Tchouktcha décidé à mourir prévient aussitôt ses parents, ses voisins et ses plus proches parents. La nouvelle se répand dans le cercle des amis, et bientôt tous se rendent chez lui pour le supplier de renoncer à son dessein. Prières, objurgations, plaintes et pleurs ne peuvent entamer la volonté du fanatique, qui fait valoir toutes ses raisons, parle de la vie future, des morts qui lui apparaissent dans son sommeil et même dans ses veilles, l'appelant à eux. Les amis, le voyant dans ces dispositions, s'éloignent alors pour faire les préparatifs d'usage. Au bout de dix à quinze jours, ils reviennent à la hutte du Tchouktcha, chargés des vêtements mortuaires blancs et des armes qui lui serviront dans l'autre monde à combattre les mauvais esprits et à chasser le renne. Après la toilette, le Tchouktcha se retire dans un angle de la hutte. Son plus proche parent se place à ses côtés, tenant à la main l'instrument du sacrifice, le couteau, la pique ou la corde. Si le Tchouktcha a choisi le couteau, deux de ses amis le maintiennent sous les bras et par les poings, et, au signal qu'il donne lui-même, l'immolateur lui plonge l'arme dans la poitrine. S'il doit mourir par la pique, deux de ses amis maintiennent l'arme en arrêt, et deux autres le jettent sur la pointe. Pour la strangulation, on passe la corde autour du cou, et les sacrificateurs tirent à eux en sens contraire jusqu'à ce que mort s'ensuive. Les assistants s'approchent alors du cadavre, se rougissent le visage et les

mains de son sang et le portent sur un traîneau attelé de rennes qui le transporte au lieu des funérailles. Arrivés à destination, les Tchouktchis égorgent les rennes, dépouillent le mort de ses vêtements, les mettent en pièces, placent le cadavre sur un bûcher. Pendant toute la durée de l'incinération, les assistants adressent leurs prières au bienheureux et le supplient de veiller sur eux et sur les leurs.

Ces horribles pratiques, ajoute la *Gazette d'Iakoutsk*, se font aujourd'hui avec la même ponctualité que dans les temps anciens. Les Ioukatchis, les Lamoutes et les Russes, conviés à ses sacrifices, y participent souvent, bien qu'il n'y ait pas d'exemple qu'un des leurs ait pris le même chemin pour se rendre dans l'autre monde.

HOLLANDE

M. *C. A. D. van Troostenburg de Bruyn* s'est constitué l'historien des églises protestantes aux Indes hollandaises. Nous avons signalé en son temps son gros ouvrage sur l'Église réformée dans les Indes néerlandaises du temps de la Compagnie des Indes orientales (1602-1795). Nous avons reçu récemment un nouveau volume qui est le complément du premier : *Biographisch woordenboek van Oost-Indische predikanten* (Nimègue, Milborn, gr. in-8 de VII et 521 p.). C'est la biographie de tous les pasteurs, proposants ou missionnaires, qui ont exercé aux Indes hollandaises sous le régime de la Compagnie, avec indication des sources où l'auteur a puisé ses renseignements. M. van Trsostenburg les a rangés par ordre alphabétique. On ne saurait trop louer le zèle qu'il a déployé pour ressusciter cette histoire, peu honorable pour la Compagnie, mais davantage pour l'Église. C'était une œuvre ingrate; elle a été faite avec tant de soin qu'elle peut être considérée comme définitive.

— Les *Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte*, publiés à Utrecht par les professeurs Cramer et Lamers et dont nous avons déjà mainte fois parlé dans ces Chroniques, se sont enrichis de deux nouveaux fascicules. Dans le premier (t. VIII, n° 1 : *De philippica van Paulus tegen de gemeente van Korinthe*) M. J. Cramer se livre à une minutieuse interprétation des chapitres X à XIII de la seconde Épître de saint Paul aux Corinthiens. Il est disposé à y voir une lettre primitivement distincte des neuf premiers chapitres et antérieure à ceux-ci, qui seraient le chant de triomphe de l'Apôtre après le succès obtenu par ses remontrances. Mais le but principal de l'auteur est de défendre l'authenticité de ce fragment des Épîtres corinthiennes, qui émane évidemment du même auteur que l'Épître aux Galates et qui ne saurait donc être attribué à un autre qu'à l'apôtre Paul. Les attaques dirigées par certains critiques hollandais et suisses contre l'authenticité des quatre grandes épîtres de Paul, ont, semble-t-il, produit plus d'effet en Hollande qu'ailleurs. M. Cramer les réfute victorieusement; leur thèse, en effet, ne tient pas debout. On se demande en vain où ils

peuvent trouver le point d'appui qui est indispensable à toute critique sérieuse.

Le second fascicule est de M. *Lamers* (IX, 1). Il contient la suite de son Manuel d'histoire des religions : *De Wetenschap van den godsdienst*, II. *Wijsgeerig deel*. C'est l'introduction à la philosophie de la religion, la description de la méthode à suivre et l'histoire de la discipline depuis Spinoza jusqu'à nos jours. Nous reviendrons sur cette seconde partie quand nous aurons reçu les fascicules suivants.

AFRIQUE CENTRALE

M. *C. Maistre* a rendu compte dans le journal *Le Temps* de la mission dont il avait été chargé dans l'Afrique centrale par le Comité de l'Afrique française. Nous reproduisons le passage de ce compte rendu qui se rapporte au rôle et à la mission de l'Islam dans ces régions. Émanant d'un des rares Européens qui peuvent émettre en connaissance de cause un jugement sur l'action civilisatrice de l'Islam parmi les populations païennes, le témoignage de M. Maistre doit être pris en grande considération par les historiens des religions. Voici ce morceau :

« Ce qui nous a le plus frappé, lorsque, pénétrant dans le bassin de la Châri, nous avancions dans la direction du Tchad, c'est l'organisation politique que les souverains musulmans du Soudan central ont imposée aux populations païennes soumises à leur souveraineté, c'est aussi la cordialité des rapports qui se sont établis entre la mission et leurs sujets musulmans.

Les musulmans du Baghirmi et de l'Adamaoua, avec lesquels nous avons été en contact direct, ceux du Bornou et du Sokoto, avec qui nous nous sommes trouvés en relation, se sont présentés à nous avec une attitude pleine de franchise et de loyauté à laquelle nous étions loin de nous attendre en raison des échecs de Crampel et des explorateurs allemands du Cameroun. Leur accueil a été des plus cordiaux et, comme le montre le récit de mon compagnon et ami, M. Clozel, il nous eût été facile de faire dans le Baghirmi et dans l'Adamaoua un très long séjour, si les moyens matériels ne nous avaient pas fait défaut.

Il faut reconnaître, en effet, que le développement de l'Islam amène dans ces pays un progrès considérable. Telles peuplades, hier encore en proie à la barbarie, chez qui la conception politique et sociale ne dépassait pas la famille et le village, chez lesquelles la guerre intestine régnait à l'état endémique, ces peuplades, aujourd'hui sous la dépendance d'un souverain musulman, sont dans un état de civilisation certainement supérieur à celui des populations que l'Islam n'a pas encore atteint.

Sans doute, la conquête musulmane ne va pas sans provoquer de prime abord des ruines et des effusions de sang. Tout autour des États musulmans soudanais existent des sortes de « marches frontières » qui entament peu à peu les populations fétichistes et dans lesquelles l'implantation de l'islam ne va pas sans heurts et sans conflits. Mais dès que la soumission est un fait accompli, dès que

le souverain est sûr d'avoir en face de lui un peuple respectueux de son autorité, il se borne à une sorte d'administration supérieure, réduite à une réglementation des plus sommaires qui laisse à l'indigène sa personnalité, ses croyances et ses traditions.

Nous avons rencontré aux confins méridionaux du Baghirmi ce que M. de Brazza a trouvé dans la Sangha, aux frontières de l'Adamaoua : c'est l'existence, côte à côte, de populations peulhes et de populations nigritiennes. Elles sont en rapports constants et telle est la sagesse de la conception politique qui préside à ces relations, qu'une fois la suprématie musulmane acceptée il est assez rare que l'harmonie soit sérieusement troublée.

Les Peulhs de l'Adamaoua et les musulmans du Baghirmi ont d'ailleurs posé, comme base de leurs relations politiques avec leurs sujets païens, le principe du protectorat. Le mbang du Baghirmi, comme le principal « lamido » de l'Adamaoua a installé auprès de chaque chef indigène un peu important, un fonctionnaire remplissant assez exactement les fonctions de nos résidents d'Indo-Chine, de Madagascar ou du Soudan. Cet agent est là pour représenter l'autorité du grand chef de Bougoman ou de Yola, pour percevoir le léger tribut imposé aux sujets protégés et pour recevoir les étrangers pénétrant dans les pays du protectorat. A lui seul, il appartient d'ouvrir ou de fermer le passage à ceux qui viennent du dehors. Les récalcitrants s'exposent grandement quand ils ne veulent pas tenir compte des injonctions de ce fonctionnaire : sur un ordre donné, les sujets païens provoquent la retraite par tous les moyens en leur pouvoir.

Crampel a eu, tout d'abord, le même accueil que nous. C'est celui qui a été fait à Brazza dans la Sangha, à Mizon dans la Bénoué, à Binger dans le pays de Kong et à Monteil dans le Sokoto. Si Crampel a succombé plus tard dans le guet-apens d'El-Kouti, c'est, d'une part, que la trahison avait fait son œuvre dans les rangs de ses serviteurs noirs et, d'autre part, que la dissémination de ses forces rendait facile un coup de main sur ses dépôts de marchandises.

Évidemment, les musulmans du Waddaï et du Dâr-Rouna sont plus fanatiques que ceux du Bornou et de l'Adamaoua, mais plusieurs Européens ont, depuis Nachtigal, approché ces régions : Wilson, Gessi, Potagos, Purdy et Lupton par exemple.

Quand nous disons cela, ce n'est pas pour en conclure que la civilisation de l'Islam est la seule qui convienne à tout jamais aux populations du Soudan central. Nous voulons dire seulement qu'elle marque un indéniable progrès sur les rudiments d'organisation sociale des fétichistes, qu'elle est un stage, peut-être nécessaire, vers la civilisation telle que nous la comprenons et qu'en tout cas la sagesse politique commande d'accepter l'organisation musulmane là où elle est établie ; il faut s'en servir, au lieu de la combattre, et se borner simplement, pour le moment, à enrayer la traite et le recrutement des esclaves, comme nous l'avons fait dans nos possessions africaines du nord et de l'ouest.

Au surplus, de longtemps encore, c'est le musulman qui sera, comme le Chinois dans l'Extrême-Orient, l'intermédiaire obligé entre les acheteurs ou producteurs indigènes et les commerçants européens. N'est-ce pas lui qui a déjà relevé la condition économique et politique de la majeure partie des populations autochtones du Soudan ?

Pour ce qui nous concerne, dès que nous avons cessé d'être en pays païen, nous avons été soustraits au mauvais vouloir de petits chefs barbares, à demi-hostiles, toujours prêts à l'attaque et au pillage. Les vivres nous étaient alors offerts en assez grande abondance ; les chefs se montraient disposés à nous aider dans notre marche, et les marchands musulmans qui sillonnent le Soudan central pour échanger la gomme, l'ivoire et le caoutchouc contre les produits fabriqués de provenance indigène européenne, ces marchands n'hésitaient pas à nous servir de guides et à nous prêter leur concours.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LES MUZARABES

Un soir de déroute, des cavaliers arabes ramassèrent au bord du Guadalete une couronne au cercle gemmé, et trouvèrent un cheval blanc, la selle vide, embourbé près du fleuve obstrué de cadavres.

Roderik, le fils de Theodefred et de Ricilona, le dernier roi goth, était entré dans la mêlée vêtu de pourpre, étincelant de perles et de rares métaux, debout sur un char de guerre tout incrusté d'ivoire que traînaient deux mules blanches. Il conduisait son peuple derrière lui, cent mille hommes, une armée tumultueuse « comme une mer agitée ».

Ce qu'il devint, nul ne l'a jamais su. Les musulmans affirment que le Berbère Tarik ibn Zeyad lui troua la poitrine d'un coup de lance et envoya sa tête, embaumée dans du camphre, au khalyfe Walid, à Damas. D'autres prétendent qu'il périt dans le fleuve, emporté par la déroute des siens. Le moyen âge crut découvrir sa sépulture en une église de Viseo, sur la terre portugaise. L'épitaphe disait : « Ci-gît Roderik, ultime roi des Goths. »

Et voici ce que conte le Romancero. Roderik s'enfuit, ses armes rompues et son cheval las ; à force d'avoir frappé, son épée était ébréchée comme une scie. Il s'enfuit à travers la montagne et la forêt, et vint chez un ermite, lui demandant âpre pénitence, car il avait, lui le roi, déshonoré la fille du comte Julian ou Don Illan, celle qu'on nomme la Cava. Or, c'était pour ce crime que Dieu châtiait l'Espagne. L'ermite se mit en prière : le ciel lui révéla l'expiation. Au fond d'une tombe, le roi coupable s'étendit, un serpent à son côté. Le troisième jour, l'ascète s'approcha de la tombe ; il appela Roderik. Une voix répondit du sépulcre : « Jusqu'à présent, il ne m'a touché. Dieu ne le voulait point. » Quand l'ermite retourna, une prière angoissée s'entendait sous

la dalle. « Dieu me soit en aide, gémissait-on, le serpent me mange, il me mange par où j'ai le plus péché! »

La monarchie visigothe était morte à Xerez (711). Pendant trois jours, les cavaliers de l'Islam avaient traqué les fuyards et massacré le troupeau dispersé des vaincus. Les plaines restèrent toutes blanches d'ossements.

L'invasion arabe trouva dans les juifs des auxiliaires exaspérés par la persécution. Rekared, à peine converti au catholicisme, les emmure dans les juiveries. Sisebuth, sur le conseil du Byzantin Héraclius, les bannit ou les baptise de force. Quiconque ne se convertissait pas dans le délai d'un mois, subissait le supplice du fouet et la décalvation. Egiza, pour encourager l'apostasie, déclare noble et libre d'impôt tout hébreu qui de cœur embrassera la religion chrétienne. Plus tard, il fait réduire en esclavage celui qui persévère en la loi de Moïse, avec confiscation de ses biens; les enfants sont enlevés à leurs parents dès la septième année pour être élevés dans la foi du Christ. On venait de découvrir une conspiration des juifs pour livrer l'Espagne aux Arabes. Sous le tyran Witiza, comme l'appellent les chroniques ecclésiastiques, les proscrits rentrent en masse, rapportant avec eux l'implacable haine née d'un long exil. Aussi, quand apparurent les hommes d'Allah, ce sont eux qui leur ouvrent les portes de Tolède, la cité royale, la ville des conciles.

Après Xerez, à l'approche des vainqueurs, Ibères et Visigoths s'enfuyaient vers le nord. Les moines abandonnaient leur couvent, les évêques quittaient la chaire épiscopale, transportant avec eux les précieuses reliques et les livres sacrés. Avant même que l'ennemi n'arrivât devant Tolède, Urbain, primat d'Espagne, courut cacher au fond des Asturies la chasuble en toile céleste, « œuvre angélique » offerte à saint Ildefonse par la Vierge Marie. Les fidèles ensevelirent ces mystiques trésors en une caverne proche des lieux où s'éleva depuis la ville d'Oviedo.

Grenade et Cordoue, désertes d'habitants, furent repeuplées de juifs et d'Arabes.

Enfin, las de reculer, étranglés entre les montagnes et la mer, les chrétiens désespérés se jetèrent sur les envahisseurs. Des

hommes farouches, vêtus de peaux, se retournèrent soudain, les fauchards en avant. Ils chargèrent sans ordre, enragés par la défaite. Ce premier choc a nom Covadonga, un jour glorieux autant que Marathon, où plus d'un Cynégire inconnu dut égaler le frère d'Eschyle. La veille du combat, Pelayo vit, dit-on, une croix lumineuse resplendir au fond des cieux. Elle n'ajoute rien à la victoire, la légende qui montre les rochers s'écroulant d'eux-mêmes sur les infidèles en fuite et leurs propres flèches revenant percer leur poitrine. Le miracle est dans l'héroïsme (718).

Le royaume des Asturies grandit, un coin de terre rocheuse aussi dure que ses habitants, ceux que César Auguste eut tant de peine à dompter. Chaque année, le sol reçoit son bain de sang. Ils bataillent pour exister, Pelayo, Alphonse le Catholique, Froïla, Alphonse le Chaste, l'allié du grand Karl. Entre deux tueries, ils bâtissent des monastères, enrichissent les églises, fortifient les cités, adorent les reliques. Victorieux ou vaincus, ils résistent, si tenaces que les tout-puissants khalyfes, ombre d'Allah, n'ont jamais pu leur arracher ce morceau de montagne. Plus tard, au lendemain de Bayonne, c'est un clocher des Asturies qui sonnera le premier tocsin contre Bonaparte.

La conquête musulmane avait ramené les Goths à la barbarie d'Alarik et d'Ataülf. En 765, au retour d'une incursion, sous Froïla Ier, les Arabes décrivent ainsi les sauvages habitants des Asturies et de la Galice, les rebelles, comme on disait à Cordoue. « Ils sont chrétiens et parmi les plus braves d'Afrank, mais ils vivent à l'instar des bêtes fauves; jamais ils ne lavent leur corps ni leurs vêtements; ils ne les changent point et les portent jusqu'à ce qu'ils tombent, tout déchirés, en haillons. Ils entrent dans les demeures les uns des autres sans en demander permission [1]. » Ce qu'un chroniqueur dit de Froïla Ier, *asper moribus fuit,* s'applique au peuple entier. Il vivait de guerre et de rapine.

Cependant tous les chrétiens n'avaient pas déserté leur foyer; beaucoup préférèrent encore le joug infidèle à l'héroïque exil des

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. XVIII).

Asturies. Les Arabes d'ailleurs n'abusèrent point de la victoire, par modération ou par crainte d'exaspérer la résistance.

Quand Tarik pénétra dans Tolède, aucun massacre ne souilla son entrée. Les habitants livrèrent armes et chevaux. Le conquérant berbère exigea des otages. Quiconque abandonnait la ville perdait ses biens, mais, en échange d'un tribut modéré [1], ceux qui voulaient rester conservaient leurs juges et leurs lois, le libre exercice de leur religion et leurs églises, sauf la cathédrale qui devint mosquée [2]. Il était seulement interdit d'en élever de nouvelles sans le consentement des vainqueurs et de faire aucune procession en dehors des lieux consacrés. Défense en outre d'insulter ou de châtier le chrétien qui embrasserait la foi du Prophète.

En l'ancien palais de Tolède, le chef au crâne rasé trouva vingt-cinq couronnes reluisantes d'hyacinthes et d'autres pierreries. Sur chacune on lisait un nom royal gravé dans l'or. Ces diadèmes avaient ceint jadis la longue chevelure des rois visigoths.

Un autre envahisseur, Mousa ibn Noseyr, qui venait de réduire l'Andalousie et de prendre Séville, se jeta sur la Lusitanie. Dans sa marche triomphante, des chrétiens guidaient son armée. Les fortes cités s'ouvraient à l'approche du musulman, car « la Providence avait mis en sa main la corde de la félicité ». Mérida seule s'entêta contre la fortune. Enfin, affamés et brisés par un long siège, les défenseurs songèrent à traiter. A la première entrevue, leurs envoyés furent reçus par Mousa, tout blanchi par l'âge. Comme les mêmes hommes revinrent quelques jours après, ils virent avec stupeur la longue barbe du chef arabe su-

1) Suivant Ayala (*Crónica del Rey Don Pedro*, éd. Sancha, p. 62 et suivantes) les Tolédans ne payèrent jamais aucun impôt aux Arabes, non plus qu'aux rois castillans. Le premier serait l'*alcabala*, librement consentie par eux, en 1342, sous Alphonse XI, après la victoire du Rio Salado. Le chroniqueur attribue la générosité de Tarik au grand désir qu'il avait d'entrer dans Tolède promptement.

2) Les chrétiens ont fort exagéré les dévastations des Arabes. Ainsi, l'archevêque Don Rodrigo prétend qu'ils brûlèrent toutes les basiliques d'Espagne (*De rebus Hispanicis*, lib. III, cap. XXI).

bitement devenue d'un brun roux (il l'avait teinte avec du henné). Comment résister à qui possédait un pouvoir magique et rajeunissait au gré de ses désirs? Quelle était donc la puissance d'un tel peuple? Et Mérida se soumit parce qu'une barbe avait changé de couleur.

Les conditions furent celles de Tolède, un peu plus dures, la ville ayant résisté. Armes et chevaux rendus, les biens de ceux morts dans la lutte ou réfugiés en Asturies confisqués ; le trésor des églises saisi. Les autres conservaient leur avoir et la liberté de leur culte. Parmi les otages livrés, se trouvait la reine Egilona, la veuve de Roderik, qui devint ensuite femme d'Abd-al-Aziz, fils de Mousa, celle que les Arabes nomment Oumm Asim Ayila.

Pendant le siège de Mérida, Séville avait secoué le joug. Quatre-vingts musulmans (d'autres disent une trentaine) périrent dans la révolte. Abd-al-Aziz accourut. Les cavaliers forcèrent les portes et « rassasièrent leurs épées affamées d'existences ». Les vainqueurs avouent que le châtiment dépassa de beaucoup l'affront.

L'invasion montait vers le nord. Dans sa course, Mousa parut devant Saragosse qu'assiégeait Tarik. Pour se racheter du massacre, les habitants payèrent la « contribution du sang ». Chacun dut apporter tout ce qu'il possédait et les prêtres eux-mêmes dépouillèrent les églises. La croix du Christ et les vases sacrés furent livrés aux profanations des infidèles ; l'or du saint ciboire, fondu par des artisans sarrazins, reluisit sur le col des odalisques, au harem du khalyfe Walid, à Damas. Tous, fils des Ibères latinisés ou des barbares germains, attendaient un coup de foudre, et la foudre n'écrasait point Tarik.

Mousa soumit Barcelone, Girona, franchit les Pyrénées, et, d'un galop triomphant, poussa jusqu'à Narbonne, où l'historien Nowaïri rapporte qu'il vit sept idoles d'argent, toutes à cheval. Le monothéisme musulman ne trouvait partout qu'idolâtrie !

En cet écroulement, un chef visigoth tenait tête à l'Islam au pays de Murcie. Theodomir, les Arabes l'appellent Todmir ibn Gobdos (fils des Goths), avait rallié les débris de Xerez et défendait le sol envahi, pas à pas, débordé par le nombre. Atteint

près de Lorca, la cavalerie arabe rompit son infanterie. Au lendemain de cette défaite, dans Orihuela, faute d'hommes, il armait les femmes qui, ramenant leurs tresses, en firent des barbes à leur menton. Abd-al-Aziz assiégeait la place. Ne pouvant résister, Theodomir sortit de la ville, et vint, déguisé, trouver le fils de Mousa. Il se disait envoyé par le chef et chargé de négocier d'honorables conditions pour les habitants d'Orihuela. Le traité signé, le Visigoth se fit connaître. Le généreux Abd-al-Aziz rendit hommage à sa vaillance. Longtemps après, les conquérants nommaient encore Murcie la terre de Todmir. Leurs historiens donnent au héros le titre de roi; triste royauté, si l'on en juge par le traité qu'il dut subir.

« Au nom d'Allah clément et miséricordieux, Abd-al-Aziz et Todmir font ce pacte de paix ; Allah le confirme et protège. Que Todmir ait le commandement de son peuple et nul autre parmi les chrétiens de son royaume. Il n'y aura point de guerre entre eux deux; on ne captivera ni les fils ni les femmes des chrétiens; ils ne seront point persécutés pour leur religion; leurs églises ne seront point incendiées, et cela, sans autres obligations et services que ceux ici convenus. En ce traité sont égalemet comprises sept cités : Orihuela, Valentia (Valence), Lekant (Alicante), Mula, Bocsara (Bogarra), Ota (Oria?) et Lorca. Todmir ne recevra point nos ennemis ni ne faillira à la fidélité qu'il nous doit; il révélera tout projet hostile dont il aura connaissance. Lui et ses nobles paieront chaque année un dinar ou aureo; de plus, quatre mesures de froment, quatre d'orge, quatre de moût de raisin, quatre de vinaigre, quatre de miel et quatre d'huile; les esclaves ou ceux sujets à l'impôt en donneront la moitié. Ceci fut écrit le 4 redjeb, l'an 94 de l'Hégire (5 avril 713), étant témoins Othman ibn Abi Abda, Habib ibn Abi Obaïda, Edrys ibn Maïkera et Abou 'l-Casim el-Mezeli[1]. »

Après l'assassinat d'Abd-al-Aziz, Theodomir envoya ses am-

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (I parte, cap. xv). — D'après Cardonne, ce serait Tarik qui aurait conquis le pays murcien (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes*, Paris, 1765, t. Ier, p. 81 et 82).

bassadeurs demander à Damas le maintien des traités conclus aux jours de la conquête. Le khalyfe Souleyman ibn Abd-el-Melek, successeur de Walid, non content de les renouveler, remit encore aux chrétiens une large part du tribut qu'ils payaient. On venait de lui présenter la tête d'Abd-al-Aziz, précieusement embaumée, perle tragique enchâssée dans un riche coffret. La vue du sang adoucissait ce despote mélancolique, mort de langueur à l'idée que le temps fanerait cette beauté dont il était si fier. Le commandeur des croyants avait entrevu le spectre d'Azariël.

Quand mourut Theodomir, les Goths de Murcie prirent pour chef Athanagild. Sous lui périt cette ombre d'indépendance payée par tant de servitude. L'émyr Housam ibn Dhirar répartit le sol entre les musulmans d'Égypte. Athanagild s'en fut aux Asturies. Dès ce jour le flot recouvrit tout, sauf un roc, là-bas, entre l'invasion et l'Océan. Au sommet, Alphonse le Catholique, debout, vêtu de fer, la croix du Christ en main. Ce rocher a ressaisi l'Espagne.

Avant la chute définitive de Murcie, Abd-er-Rahman al-Ghafiki avait restitué aux chrétiens leurs églises confisquées pendant les luttes intestines de l'Islam, mais il rasa sans merci toutes celles élevées depuis, grâce à la tolérance intéressée des musulmans. Sa justice fut d'ailleurs égale pour les deux races.

Les années passèrent, puis un grand fracas se fit sur l'Espagne des Goths, devenue terre arabe. Le défilé des khalyfes Omayyades commence; fanfares, cavalcades, cris de guerre, acclamations, splendeurs à ravir la pensée, et derrière, dans l'ombre, un peuple obscur et remuant. Cette foule a nom les Muzarabes ou Mozarabes, c'est-à-dire ceux qui vivent mélangés aux Arabes. Ils végètent, humbles et tributaires : leurs aïeux ont pris Rome avec Alarik!

Par instant, un jour de guerre civile, et ces jours sont nombreux, les vaincus se mêlent aux vainqueurs. Aucun chef musulman ne se révolte sans trouver aussitôt des chrétiens derrière lui. Mérida remue, Tolède est turbulente ; on s'y bat dans les rues pour un wali contre un khalyfe. Les Muzarabes ont plaisir

à voir couler le sang de leurs maîtres. Aider l'ennemi à s'exterminer, n'est-ce pas encore servir le Christ et préparer la délivrance?

Un renégat, Hachim le Forgeron, soulève Tolède contre Abd-er-Rahman II, chasse la garnison, massacre les Arabes et résiste plusieurs années (837).

Sous Mohammed Ier, les Tolédans, soutenus par Ordoño Ier de Léon, sont écrasés près du Guadacelete, et huit mille têtes suspendues aux créneaux de Cordoue. Les révoltés étaient « pour la plupart mauvais musulmans, muzarabes et juifs. » Malgré sa victoire, le khalyfe se vit forcé de reconnaître leur indépendance en 873.

Pendant près de quatre-vingts ans, Tolède fut à peu près libre de la domination arabe; l'Islam tremblait devant Omar ibn Hafsoun. Vainqueur des rebelles, Abd-er-Rahman III dut venir les assiéger en personne. Il avait fait tout ravager autour de Tolède deux années entières (930). Les habitants capitulèrent et le maître entra dans la cité reconquise. Ramiro II qui marchait au secours de la ville venait d'être battu par les troupes du khalyfe.

Ce n'était pas seulement la turbulence naturelle aux anciens Ibères, cet *inquies animus* dont parle Justin, qui poussait les vaincus à des révoltes incessantes. La persécution exaspérait encore la haine des Muzarabes, car les traités faits au temps d'Abd-al-Aziz et de Tarik, ceux qui garantissaient la liberté de conscience, s'étaient évanouis devant le caprice tout-puissant des despotes. Il faut convenir que la tentation était bien forte. Au lendemain d'une défaite en Galice ou dans les Asturies, quand un roi de Navarre, Garcia Iñiguez, tombait pour Omar ibn Hafsoun au choc d'Aybar, la colère des musulmans devait se tourner contre les chrétiens soumis et venger sur eux tant de vrais croyants, morts pour Allah dans les montagnes du nord. Comment donc auraient-ils épargné les infidèles, ceux qui punissaient du pal et de la croix l'interprétation hérétique du Koran, brûlaient ou lapidaient les philosophes arabes accusés d'impiété[1]?

1) Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, passim.

La persécution commença à Cordoue, sous Abd-er-Rahman II; elle se poursuivit avec Mohammed Ier. Les désastres de l'Islam durent augmenter encore le zèle des bourreaux. Au temps de Mohammed, la tempête détruit la flotte arabe, Hafsoun se révolte, les Asturiens emportent Salamanque, les Navarrais Pampelune, les Northmans ravagent les côtes andalouses. Allah flagelle son peuple : la lune s'obscurcit, le sol tremble, les montagnes se fendent, les îles disparaissent sous la mer, les cités s'écroulent. « Les habitants abandonnaient les villes et fuyaient vers les champs; les oiseaux sortaient de leurs nids, les bêtes fauves, épouvantées, quittaient leurs cavernes... Jamais hommes ne contemplèrent ou n'ouïrent semblables choses[1]. » A ces maux se joignent la sécheresse, la famine et la peste. C'est l'heure où l'affolement saisit les nations, et l'affolement rend féroce. Sur toutes ces ruines, la voix désespérée des fakihs criait sans relâche : « Pénitence! guerre aux païens! »

Certes, le moyen âge se complut à grandir le nombre des victimes. Les chroniqueurs et les historiens espagnols, prêtres pour la plupart, virent des fleuves de sang où ne coulait qu'un ruisseau rouge[2].

Aucun écrivain musulman ne parle de cette persécution. Ce silence étonne chez ceux qui glorifient les tueries d'Al-Mansour et comptent avec délices les vingt-quatre mille têtes amoncelées le soir de Zalaca. Peut-être méprisaient-ils trop des esclaves pour s'attarder à leurs souffrances.

Loin d'abattre la foi des Muzarabes, la menace des supplices la grandissait encore. Ils se faisaient gloire d'outrager ce que l'Islam avait de plus sacré. Un moine entre dans la mosquée, clamant : « Le règne des cieux est venu pour les fidèles, et vous, mécréants, l'enfer va vous engloutir. » On lui trancha les pieds, les mains, et puis la tête. Il mourut « soldat du Christ ». D'aucuns insultaient publiquement le nom du Prophète. Nul ne pensait comme le

1) Antonio Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. LV).

2) « Cruelle boucherie, une des plus féroces et sanglantes qui jamais furent... » (Mariana, lib. VII, cap. XV).

doux platonicien saint Clément d'Alexandrie, que la sagesse consiste à se dérober au martyre. Fanatiques, ils le sont, et plus encore que les bourreaux. Ces torturés, sans pitié pour eux-mêmes, n'en auront aucune pour les autres. Le Crucifié les appelle à lui « par la bouche de sa blessure »; les plaies ouvertes par le fer seront les roses de pourpre qui fleuriront en paradis.

La première année de la persécution (850), périt Perfectus, prêtre de Cordoue. Il marchait au supplice, criant à la foule : « Oui, je l'ai maudit, votre prophète, et je le maudis encore. Je le maudis, cet imposteur, cet adultère, cet homme diabolique. Votre religion est celle de Satan! Les peines de l'enfer vous attendent tous! » Le glaive de l'exécuteur fit taire cette bouche.

L'ascète Isaac, Sancho, garde d'Abd-er-Rahman, et six moines subirent héroïquement la mort. Puis ce fut le tour de Sisenand, du diacre Paul, de Theodomir.

En face des exaltés, un parti nombreux s'était formé; il condamnait ce zèle furieux, par crainte, semble-t-il, de perdre le peu de liberté dont jouissaient encore les chrétiens. Beaucoup allaient même plus loin : ils soutenaient le khalyfe. « Ces hommes-là, disaient-ils aux musulmans, ne peuvent passer pour martyrs, leur mort n'est qu'un suicide. Des miracles, ils n'en font point. Leur chair pourrit au gibet; nous l'avons vue, elle est pleine de vers. Le Christ, pour lequel ils prétendent mourir, ne protège pas même leurs cadavres contre la corruption. »

Bien plus, Rekafred, métropolitain de Séville, en fit enfermer quelques-uns, entre autres, saint Euloge, le plus fervent de tous. Euloge n'avait cessé d'exhorter ses coreligionnaires à périr pour la foi. Un synode catholique se réunit à Cordoue; il condamnait ceux qui bravaient l'Islam et recherchaient la mort. Les prêtres assemblés approuvaient Abd-er-Rahman II.

Suprême amertume! Près d'affronter le supplice, à l'heure où l'âme roidie dompte le corps qui saigne, entendre un évêque déclarer le martyre inutile et coupable, être traité d'insensé par ses propres frères, est-il au monde pire douleur? Et cependant aucun n'a faibli.

Le mauvais génie d'Abd-er-Rahman, à ce que prétendent les

chrétiens, aurait été Bodo, d'origine germaine, un ancien diacre au palais de Lodewig le Pieux. Parti pour Rome en pèlerin, il vendit ses compagnons de route comme esclaves, se convertit au judaïsme et adopta le nom d'Éléazar. Réfugié parmi les musulmans d'Espagne, le renégat les excitait contre les Muzarabes. Il voulait les obliger tous à devenir hébreux ou mahométans, sous peine de mort[1].

Bodo pourrait bien n'être qu'une des nombreuses incarnations du juif naïvement scélérat, ce type si cher au moyen âge, un ancêtre du Barabbas mis en scène par Marlowe.

En 852, Abd-er-Rahman mourut subitement, ce que les opprimés ne manquèrent pas d'attribuer à la colère céleste. Ils crurent voir la main de Dieu sortir du nuage pour abattre l'impie. Un jour, disaient-ils, comme le khalyfe contemplait les cadavres de ses victimes pourrissant aux fourches patibulaires, au moment où il ordonnait de brûler ces restes hideux, il s'affaissa tout à coup et rendit l'âme dans la nuit, sans pouvoir prononcer une parole.

Sous Mohammed Ier, la persécution continua, mais avec moins d'acharnement. Une année s'écoula sans aucun supplice. Dès son avènement, le nouveau khalyfe avait retiré leurs emplois à tous les Muzarabes; les convertis n'étaient pas exceptés. Les églises bâties depuis la conquête arabe furent renversées.

Enfin, saint Euloge lui-même, celui dont le zèle dévorant n'avait cessé de pousser ses frères au martyre, blasphéma le nom du Prophète en présence du cadi et renouvela ses outrages devant les vizirs du conseil. Le 11 mars 859, le bourreau lui tranchait la tête. Comme un eunuque l'avait frappé sur la joue, Euloge lui présenta l'autre, disant : « Frappe aussi celle-ci! » Et l'eunuque le souffleta de nouveau.

Nombre de chrétiens périrent également durant les guerres d'Omar ibn Hafsoun, cet ancien chef de bandits qui finit en Spartacus. Après une victoire d'Abdallah, un millier de prisonniers muzarabes refusèrent d'abjurer. Tous furent décapités. Un seul,

1) Florez, *España sagrada* (t. XI, p. 20 et suivantes).

agenouillé dans le sang, prêt à recevoir le coup fatal, faiblit, se déclara musulman, et vécut.

Les jours glorieux d'Abd-er-Rahman III virent un nouveau supplice, mille fois plus atroce que tous les autres. Lors d'une incursion des Arabes en Biscaye, deux évêques tombèrent aux mains des infidèles, Dulcidius de Salamanque et Hermogius de Tuy. Ils furent pris dans la déroute, combattant à la tête de leurs hommes, sous le harnois, en gens de guerre.

Jusqu'à ce qu'il eût trouvé la somme exigée pour sa rançon, l'évêque Hermogius remit en otage un sien neveu, âgé de treize ans et demi, Pélage ou Pelayo. Sa jeunesse et sa beauté affolèrent la luxure d'Abd-er-Rahman. Ne pouvant triompher par promesses et douceur, il employa la force. Pendant le stupre, Pelayo qui résistait, le frappa sur la face. La vengeance du khalyfe fut horrible. Il fit déchirer avec des tenailles le corps de l'esclave coupable d'avoir osé lever la main sur le commandeur des croyants. On jeta les membres arrachés dans le Guadalquivir, où des chrétiens les recueillirent secrètement et leur donnèrent la sépulture (26 juin 925).

Al-Hakkam II rendit à Ramiro III les restes de l'enfant martyr, et l'Espagne put les adorer dans un monastère de Léon[1].

Tant qu'il vécut, Abd-er-Rahman ne les avait pas même accordés à son allié Sancho le Gros. Était-ce honte ou remords?

Ce Louis XIV de Cordoue, gorgé d'hommages et de victoires, proclamait en mourant n'avoir connu que quatorze jours de bonheur en un règne de cinquante années!

Malgré les persécutions, rafales intermittentes, les Muzarabes conservaient encore le libre exercice de leur culte. Les processions seules étaient interdites. Ils pouvaient sonner les cloches, s'assembler, tenir des synodes. Des moines croisaient dans les ruelles moresques des cavaliers farouches, vêtus de fines mailles, sur leurs chevaux au poitrail fleuri de têtes cueillies aux frontières, traînant derrière eux, enchaînés comme les captifs des bas-reliefs

1) Quoique Abd-er-Rahman III puisse passer pour le plus humain des khalyfes, il avait fait mettre à mort Argentea, la fille d'Omar ibn Hafsoun. coupable d'être retournée à la religion chrétienne (931).

d'Assur, les vaincus, meurtris par le bois des lances et brisés par la marche, troupeau que l'on vend au marché, pour le bagne ou pour le harem.

Cependant la *reconquista* marchait toujours, en dépit des terribles reculs. L'Espagne reprenait le sol envahi, pied à pied. C'est pourquoi chaque ville porte un nom de bataille.

Or, le 25 mai 1085, le roi de Castille et Léon, Alphonse VI le Brave, fils de Ferdinand Ier, entrait dans Tolède reconquise [1]. Un long cri d'allégresse salua la victoire du Christ sur Mohammed. Ce fut pour la chrétienté tout entière comme un triomphe national. Des chevaliers français avaient franchi les Pyrénées à l'annonce de la sainte entreprise; il en était même venu d'Allemagne et d'Italie.

A peine les chrétiens occupaient-ils l'ancienne capitale de l'Espagne, que s'émut un grave différend liturgique. Les Muzarabes, soumis tant d'années à la domination musulmane, avaient conservé le bréviaire et le missel des Goths, œuvre de saint Léandre et de saint Isidore, commencée lors du quatrième concile de Tolède, convoqué par le roi Sisenand, en 634 [2].

Longtemps avant le règne d'Alphonse VI, l'Église avait cherché à remplacer l'office gothique par l'office romain. Sous Ordoño II, un envoyé du pape Jean X, Zanel, examina le vieux missel espagnol et le déclara hautement pur de toute hérésie. Le saint-père en rendit grâce au ciel. Rien n'y fut changé, sinon les paroles par lesquelles le prêtre consacrait le calice et l'hostie. Dans la suite, le cardinal Richard, chargé par Grégoire VII de réformer les mœurs ecclésiastiques en Espagne, fit adopter le rit romain, au concile de Burgos où siégeaient les évêques de Castille (1076).

Tolède, délivrée du joug arabe, refusa d'invoquer Dieu suivant

1) La capitulation de Tolède garantissait aux musulmans la possession de leurs biens et la liberté de leur culte, moyennant un impôt par tête. Ils conservaient la grande mosquée et continuaient d'être jugés par les cadis. C'étaient les mêmes droits que ceux accordés aux chrétiens par les conquérants arabes.

2) Florez donne le texte de l'office muzarabe, au t. III de l'*España sagrada*, Appendice Ier.

la nouvelle formule. Les prières et les chants des ancêtres suffisaient à sa foi. Cette messe que Rome condamnait aujourd'hui, c'était celle qui jadis enflammait les martyrs; ces hymnes consolaient les mourants et retentissaient sur les échafauds. La reine Doña Costanza, une Française, fille de Robert Ier, duc de Bourgogne, soutenait le cardinal Richard et l'archevêque Bernardo. Son zèle pieux venait de faire enlever aux musulmans la principale mosquée de Tolède. Des hommes armés enfoncèrent pendant la nuit les portes à coups de hache. Tout devait plier devant la sainte Église, mahométans vaincus, Muzarabes affranchis. Lassés de discuter sans convaincre l'adversaire, les partisans des deux missels résolurent de consulter Dieu lui-même sur la façon dont il voulait être adoré. Chaque parti fit choix d'un chevalier et le conduisit, en grande pompe, au lieu du combat, le dimanche des Rameaux. Le champion des Goths, Juan Ruiz de Matanza, mérita bien son nom (*matanza* signifie en castillan tuerie). Il abattit l'ennemi et remporta la victoire[1]. Aux jours de Philippe II, lors qu'écrivait Mariana, la race des Matanza en avait encore le front haut, enorgueillie par la gloire ancestrale.

Malgré cette indiscutable manifestation de la volonté divine, les zélateurs de l'office romain refusèrent d'accepter la sentence prononcée par l'épée. Ils réclamèrent une seconde épreuve, celle du feu. L'archevêque, la reine et le légat l'obtinrent d'Alphonse le Brave. Des deux parts, on s'y prépara par oraisons et jeûnes. Sur la grande place de Tolède, les livres sacrés furent jetés dans un même brasier, en présence du roi et du peuple assemblé. Chacun priait, demandant un miracle. Or le feu repoussa le missel romain, tout abîmé par la flamme, tandis que celui des Muzarabes restait intact et triomphant dans la fournaise. Devant l'ordre de Dieu confirmé par un tel prodige, l'entêtement royal

1) Suivant Florez, la véritable date de cet événement serait 1077, c'est-à-dire une année après le concile de Burgos, bien avant la prise de Tolède (*España sagrada*, t. III, p. 311 et suivantes; *Reynas católicas*, t. I, p. 166). Voltaire en parle au chapitre XLV de l'*Essai sur les mœurs*. Il n'y voit naturellement que superstition et barbarie. Gautier fait du combat et de l'épreuve par le feu un récit très exact, dans le *Voyage en Espagne*, chap. X.

dut capituler. Les Tolédans conservèrent le droit de prier et de célébrer la messe à leur manière. Ils l'avaient bien gagné. Avec la liberté religieuse, ils gardaient leurs privilèges, ces *fueros* si chers aux villes espagnoles. L'ancien code des Goths continua de régir les bourgeois de Tolède. L'alcade des Muzarabes jugeait au civil comme au criminel, « pour donner plus grand honneur à ceux qui vécurent toujours en la cité ». Les Castillans, c'est-à-dire les nouveaux venus, eurent leurs lois et leur alcade particulier[1].

Le rituel antique se maintint longtemps à Tolède. A la veille de la Renaissance, le cardinal-inquisiteur Ximenez de Cisneros établit à ses frais une chapelle où le prêtre officiait à la mode des Goths. Jules II l'approuva par une bulle apostolique, en 1508, puis par une seconde, à la date de 1512.

Le reste des chrétiens espagnols dut se résigner à vivre sous la domination de l'Islam qui occupait encore la plus grande partie de la Péninsule. Après la chute du khalyfat omayyade, une véritable féodalité avait remplacé le despotisme d'un seul. Tout gouverneur de province ou de ville prit le titre d'émyr : chacun voulait un royaume fait à la mesure de ses convoitises. Partout surgirent des tyrans : Motadhid à Séville, Badis à Grenade, Modjéhid à Majorque, à Saragosse les Beni Houd. C'était la vision d'Hilderik : d'abord les lions et les léopards, puis les loups et les chiens, se mordant entre eux, férocement. L'Espagne arabe vit errer cette louve, rencontrée par Dante sur le chemin de l'enfer, celle « qui, dans sa maigreur, semblait porter en soi toutes les avidités ». L'invasion almoravide bouscula les roitelets. Les vengeurs d'Allah, victorieux d'Alphonse le Brave, s'établirent en maîtres dans le pays qu'ils venaient de délivrer. Avec l'arrivée des Africains, des Berbères, finissent les Arabes et commencent les Mores. Une seconde couche de conquérants recouvrit la première. L'Islam se retrempait au désert.

Les Muzarabes de Grenade, les Mouhahidines (Confédérés) songèrent à s'affranchir d'un joug exécré. L'heure paraissait

1) Ayala, *Crónica del Rey Don Pedro* (p. 64 et 65).

bien choisie pour un effort national et religieux. En Afrique, les Almoravides luttaient contre une secte nouvelle, celle des Almohades. Alphonse Ier d'Aragon, surnommé le Batailleur, celui que les musulmans appellent Ibn Rademiro, avait planté la croix du Christ sur les mosquées de Saragosse. Depuis longtemps déjà, les Mouhahidines servaient d'espions aux Aragonais pendant leurs chevauchées en terre infidèle; ils les guidaient et les renseignaient sur l'état des villes et des forteresses. Pour exciter le Batailleur, hésitant encore à seconder le soulèvement, ils lui décrivirent les richesses de l'Andalousie : ses vergers pleins de fruits et de fleurs, la fertilité d'un sol fécondé par la culture arabe, les splendeurs de Grenade, palais, trésors, un rêve oriental, tous les biens de ce monde gagnés au service de Dieu. De plus, douze mille hommes, choisis entre les plus vaillants, se déclaraient prêts à marcher, dès qu'à la frontière apparaîtrait la bannière d'Aragon. Le peuple entier n'attendait qu'un signal. Il n'en fallait pas tant pour enflammer un guerroyeur amoureux de toute entreprise hardie. Quatre mille chevaliers jurèrent sur l'Évangile de le suivre dans les batailles, sans qu'aucun reculât pour nombreux que fût l'ennemi; les mécréants jamais ne verraient leur dos, ils tomberaient le front tourné vers le ciel. Chacun portait la croix sur la poitrine. L'armée ne traînait après elle aucun engin de guerre, par crainte sans doute de retarder sa marche. Les chrétiens insurgés devaient fournir l'infanterie.

Au lieu de préparer une sérieuse expédition, d'appeler à lui tout ce que l'Aragon et la Navarre possédaient de combattants, d'armer Castille et Catalogne, Alphonse le Batailleur partit de Saragosse avec ses chevaliers et leurs hommes, moins en roi qu'en coureur d'aventures. Comme le fils de Philippe, il n'emportait que l'espérance (commencement de septembre 1125).

Jusqu'au dernier moment, il avait caché le but de l'entreprise, craignant que les Mores soumis n'avertissent leurs frères du danger.

Les chrétiens parvinrent facilement aux environs de Valence et tentèrent de s'en emparer. Repoussés par les Almoravides, ils reprirent leur course, passèrent par Alcira, s'enfonçant au cœur

des pays musulmans. Un grand nombre de Mouhahidines les avaient rejoints et les guidaient à travers une terre inconnue. Devant Denia, le Batailleur ne fut pas plus heureux (31 octobre). Usés par de stériles escarmouches, les Aragonais franchirent le défilé de Xátiva et attaquèrent Baza, une ville sans murailles. La furieuse résistance des Mores les força d'abandonner le siège. Guadix et d'autres forteresses tinrent bon. Les chrétiens, si longtemps esclaves de l'Islam, arrivaient de toutes parts. Le chef de la révolte avait nom Ibn al-Callas, un converti de la peur. Le soulèvement devenait général. Pendant un mois que le roi d'Aragon fut sous Guadix, son camp grandissait sans cesse. Quiconque possédait un cheval et du fer s'était levé de Valence à Grenade. Chacun, croyant n'avoir plus rien à craindre, se déclarait ouvertement. Le wali d'Andalousie, Témim ibn Youzef, qui avait commencé par faire emprisonner les Mouhahidines de Grenade, eut peur et n'osa continuer. Sévir contre eux, c'était activer la révolte. Alors il feignit d'ajouter foi à leurs protestations de fidélité, tout en fortifiant la ville, moins contre les Aragonais que pour maintenir les ennemis intérieurs. Une armée campait hors des murs, des renforts arrivaient d'Afrique.

Enfin, Alphonse d'Aragon apparut aux environs de Grenade (8 janvier 1226). L'incendie l'annonçait au loin. Les quatre mille de Saragosse se trouvaient cinquante mille maintenant, presque tous à cheval. Quand, penchés sur les créneaux, les Mores virent cette multitude en marche, un frisson d'épouvante passa sur la cité[1].

Heureusement pour les assiégés, les Aragonais manquaient de machines, béliers, mantelets, pierriers, mangonneaux, tous ces engins faits de poutres énormes que le moyen âge dressait autour des villes. La pluie tombait sans relâche. L'armée ne subsistait

1) Ce n'était pas la première fois qu'un roi chrétien poussait jusqu'à Grenade. Alphonse VI le Brave avait déjà planté ses tentes sur la montagne, tandis que le Cid campait dans la plaine. *Ambo itaque pariter prope civitatem Granatam venerunt* (*Historia Roderici Didaci Campidocti*, découverte et publiée par Risco, dans *La Castilla y el mas famoso Castellano*, Madrid, 1792. Appendice VI, p. XLIII).

que des vivres fournis par les Mouhahidines. Pas un seul jour sans combat. C'était la situation de saint Louis, le soir de Mansourah. Il fallut s'éloigner de Grenade, où les habitants chrétiens, sévèrement contenus, n'osaient remuer. Le massacre planait sur eux (23 janvier).

Le Batailleur, toujours serré de près par Témim ibn Youzef, vengea cet échec en ravageant et détruisant tout ce qu'il rencontrait. Les chevaux arabes ne pouvaient rompre ces rangs hérissés de fer, prêts à recevoir les charges de pied ferme.

A Arnisol, près de Lucena, les Almoravides tombèrent sur les chrétiens, à l'aube, si rudement qu'ils les enfoncèrent et se mirent aussitôt à piller les tentes, sans songer à poursuivre la victoire. Alphonse d'Aragon fondit sur eux. Ses chevaliers dispersèrent les Mores et leur donnèrent la chasse avec acharnement. Énorme fut la tuerie, le butin sans pareil en richesse. « Les desseins de Dieu s'accomplirent, dit tristement un historien arabe, et les musulmans essuyèrent une honteuse déroute [1]. » Les vainqueurs s'emparèrent du camp abandonné (9 mars).

A partir de ce jour, les cavaliers almoravides n'osèrent plus approcher les Aragonais qui se dirigeaient vers la mer, ni les attendre au passage des monts ou des rivières. L'épouvante les tenait à distance. Ils contemplaient de loin le ravage des champs.

Comme l'armée traversait le Guadalfeo sans résistance, dans l'étranglement des rocs à pic et les gués pleins de fange : « Quelle magnifique sépulture, s'écria le roi, si quelqu'un jetait seulement de là-haut la terre sur nos têtes! » En effet, une poignée d'hommes aurait broyé les Aragonais sous un éboulement de pierres, ainsi que firent les Basques à Roncevaux, les Navarrais à Roncal.

Parvenu jusqu'à la Méditerranée, près de Velez-Malaga, en face de l'Afrique, Alphonse d'Aragon fit construire une barque, se donna le plaisir de pêcher quelques poissons dans les eaux

1) Dans Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (t. Ier, p. 357).

musulmanes et de les manger sur le rivage. C'était l'accomplissement d'un vœu chevaleresque ou le désir de laisser une action fameuse aux chroniqueurs futurs.

Ensuite, il revint vers le nord et attaqua Grenade pour la seconde fois. Des sorties nombreuses obligèrent les Aragonais à fortifier leur camp. Il fallut se remettre en marche. Infatigable, le Batailleur passa par Guadix, et reprit sa route par Murcie et Xátiva. Superbe retraite d'un victorieux, harcelé sans relâche, jamais entamé ! Harassée, décimée par la peste et les flèches sarrazines, l'armée atteignit enfin les frontières chrétiennes. L'expédition avait duré un an et trois mois. Les quatre mille de Saragosse tinrent leur serment.

Ainsi finit cette chevauchée, folle « emprise » d'un roi chevalier qui reste à mi-chemin d'Alexandre et de Don Quichotte. Il n'en rapportait rien que la gloire d'Arnisol et celle d'avoir franchi rivières et montagnes en face de l'ennemi.

On a comparé l'héroïque aventure d'Alphonse le Batailleur à la retraite des dix mille Grecs après Cunaxa[1]. Si les Aragonais égalèrent en courage et surpassèrent en nombre les mercenaires hellènes, les Almoravides, tout brûlants encore des déserts dont ils sortaient, laissaient bien loin derrière eux les Perses d'Artaxerxès et les montagnards carduques. Ils ne combattaient pas seulement pour la terre, comme les Asiatiques, c'était la révélation divine du Prophète qu'ils défendaient, le Koran contre l'Évangile. Il est juste d'ajouter qu'une partie de la population secondait les chrétiens, tandis que les soldats de Cléarque et de Xénophon ne trouvaient partout qu'ennemis autour d'eux.

Dès que les Aragonais eurent repassé la frontière, la rage des musulmans s'abattit sur les Mouhahidines et leur fit expier les malheurs ds l'Islam.

Dix mille d'entre eux avaient suivi la retraite d'Alphonse le Batailleur, devinant le sort qui les attendait.

Quant aux autres, laissés sans défense, l'Almoravide Aly ibn Youzef, qui se trouvait alors au Maroc, donna l'ordre aux walis

1) Article *Alphonse Ier* dans la *Nouvelle biographie universelle de Didot*, t. II.

de les saisir secrètement et de les disperser parmi les populations mahométanes de l'Andalousie. Sur le conseil du cadi Abou 'l-Walid ibn Rochd, le grand-pére d'Averroès, les plus compromis dans le dernier soulèvement furent transportés en masse sur la terre d'Afrique, à Méquinez, à Salé. Ils vendirent leurs biens à vil prix, dans un délai fixé. Beaucoup succombèrent en route, tués par la fatigue ou par le fouet (1126). La misère, la violence, les maladies, le soleil implacable achevèrent l'œuvre de mort. Combien furent dépouillés ou massacrés en chemin! Quelle traînée de cadavres laissait derrière elle la sinistre caravane! *Multos eorum horrendis suppliciis interemerunt*, dit Orderic Vital. Onze ans après, les déportations recommencèrent [1].

Ceux qui demeuraient encore à Grenade, les derniers chrétiens périrent presque tous, en 1162, pendant la guerre d'Ibn Mardanich, le roi de Valence et Murcie, contre le khalyfe almohade Abd-al-Moumin.

Les Mouhahidines sont bien morts. « Il n'en reste aujourd'hui qu'une petite troupe, laquelle est accoutumée depuis longtemps au mépris et à l'humiliation. Dieu veuille donner à la fin le triomphe à ses serviteurs! » Ainsi parle Ibn al-Khatib [2].

Le porte-glaive d'Aragon, Alphonse le Batailleur, était tombé devant Fraga; nul ne put retrouver son corps sous l'amoncellement des cadavres (1134).

Depuis las Navas où succomba la puissance almohade (1212), les victoires des chrétiens refoulaient sans cesse les Mores vers le sud. Jayme le Conquérant prit Majorque et Valence, Ferdinand le Saint s'empara de Cordoue, la cité des khalyfes, Murcie se soumit, les musulmans perdirent Séville. La dernière invasion, celle des Beni Mérin, vint se briser au Rio Salado. Après ce grand effort, le Maroc épuisé laissa respirer l'Espagne.

1) Les juifs n'étaient pas mieux traités. Quatre mille furent égorgés par les Berbères, à Grenade (1066). Abd-al-Moumin détruisit leurs synagogues, les bannit ou les supplicia (1146). Le reste feignit d'embrasser la religion de Mohammed.

2) Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, t. Ier, p. 361.

A l'heure où l'Islam semblait écrasé, le royaume de Grenade naquit de ses débris. Les populations chassées par les Espagnols viennent en foule chercher un refuge derrière ses frontières. Ses émyrs, culbutés l'un par l'autre, acharnés à s'exterminer, s'ils ont perdu l'énergie, ont gardé le sens politique, le cerveau clair. A défaut de triomphes éclatants, ils vivent de traités, promettent de payer tribut, accueillent les bannis, exploitent les guerres civiles de la Castille, saccagent l'Andalousie sous prétexte de secourir Pedro Ier[1]. Les fortes races, arabes ou romaines, mettent des siècles à mourir.

D'ailleurs, l'incapacité des rois castillans protégeait Grenade. Sous la triste dynastie de Trastamara, le fratricide Enrique II lutte pendant tout un règne pour imposer son usurpation; Juan Ier veut saisir le Portugal et se fait battre à Aljubarrota; Enrique le Maladif, asservi par la noblesse, ne peut songer à renouveler la guerre sainte; Juan II remporte quelques victoires stérilisées par les turbulences féodales; celui qu'on surnomme l'Impuissant, Enrique IV, part avec une armée, aperçoit de loin Grenade, et s'en retourne. Il estimait avoir assez fait pour sa gloire.

Depuis que la Castille possède Murcie, l'Aragon ne peut plus conquérir en terre infidèle; il regarde vers Naples et la Sardaigne. Le Portugal n'a jamais dépassé les Algarves.

La population de Grenade est singulièrement mélangée, comme celle de Rome aux jours de la décadence. Toutes les races s'y coudoient: Arabes, Berbères, nègres, Almoravides, Almohades, juifs, Italiens, traficants venus d'Égypte et de Syrie, seigneurs exilés de Castille. Grenade a ses esclaves qui lui fournissent les incursions aux frontières; elle a ses guerres civiles, ses émeutes, ses massacres, ses égorgements de harem.

Au temps d'Enrique III, son armée surpasse en nombre celle du Saint-Empire germanique. La levée en masse atteint cent

1) Mohammed V détruisit Jaen, Ubeda (1368), Algeziras (1369). Dans la seule ville d'Utrera, les Mores réduisirent en esclavage onze mille personnes. Pedro Ier avait rétabli Mohammed détrôné par Abou-Saïd, le « Roi Rouge ».

vingt-cinq mille hommes, dont cinq mille cavaliers seulement[1]. Contrairement aux Arabes, les Grenadins combattent à pied. Ce sont les meilleurs arbalétriers du monde. Pour tuer plus sûrement, ceux de la Sierra-Nevada empoisonnent la flèche avec un jus d'aconit[2]. Durant la révolte des Morisques contre Philippe II, ils emploient encore l'arbalète, peut-être faute d'arquebuses.

Entre Mores et Castillans, la guerre semble s'être humanisée relativement. Parmi d'innombrables ordonnances, l'émyr législateur Youzef ibn Ismaïl interdit de tuer les enfants et les femmes, les vieillards, les malades et les moines, à moins qu'ils ne combattent ou ne secondent la défense. En ce cas, point de quartier, l'épée ne connaîtra personne. Dans toute ville prise, le chrétien qui se convertissait à l'Islam conservait ses biens. S'ils étaient pillés ou partagés déjà, il en recevait la valeur en argent.

La menace des représailles contenait parfois le fanatisme des deux religions. Ainsi, quand, en 1391, la populace égorgea les juifs à Séville, à Tolède, à Cordoue, puis en Catalogne, en Aragon, partout, un chroniqueur du temps ajoute que, si l'on n'en agit point de même envers les musulmans soumis et vivant dans les cités espagnoles, ce fut seulement « par crainte que les chrétiens captifs à Grenade et aux pays d'outre-mer (en Afrique) ne soient mis à mort »[3].

Cependant, il en coûtait cher d'aller prêcher la religion du Christ en terre grenadine. Deux Franciscains illuminés partirent exhorter les Mores à déserter la foi du Prophète. Ils parlaient hautement, dans les rues et sur les places où la foule s'amassait autour d'eux pour les insulter. L'émyr Mohammed VI voulut les

1) Ayala, *Crónica del Rey Don Enrique III* (p. 517). L'armée de Frédéric III, venue secourir Neuss qu'assiégait Charles le Téméraire (1475), ne comptait que soixante mille hommes (*Mémoires d'Olivier de La Marche*, livre II, chap. III). « Et ainsi cette armée d'Allemagne s'appresta, qui fut merveilleusement grande, et tant qu'il est presque incroyable... » (*Mémoires de Commines*, livre IV, chap. II). Barante dit plus de cent mille combattants (*Histoire des ducs de Bourgogne*, t. X, p. 132).

2) Hurtado de Mendoza parle longuement des poisons, au premier livre de la *Guerra de Granada*.

3) Ayala, *Crónica del Rey Don Enrique III* (p. 391).

réduire au silence ; rien n'y fit. Flagellés sur son ordre, les deux moines déclarèrent ne jamais renoncer à la sainte mission d'éclairer les infidèles. Il fallut leur trancher la tête. Les corps décapités furent traînés à travers la ville, au milieu des outrages. Pour la catholique Espagne, ils moururent martyrs. « On transporta à Séville et à Cordoue quelques-uns de leurs ossements, comme reliques. Les frères de l'ordre (de Saint-François) disaient qu'ils accomplissaient des miracles[1]. »

Plus triste encore est le sort d'un autre Franciscain, Fray Alonso Mela. Sous le règne de Juan II, l'Église découvrit un foyer d'hérésie parmi les montagnards basques. Les évêques qui exerçaient alors le droit inquisitorial, sévirent contre les schismatiques. Ils en torturèrent un grand nombre et brûlèrent le reste. Leur chef, Alonso Mela, un de ces mystiques inoffensifs nommés *fraticelli*, espérant échapper au bûcher, traversa la Castille entière et vint chercher un asile à Grenade où règnait Mohammed VII (1442). Plus tard, les musulmans le firent mourir par le supplice des roseaux pointus. Il est probable que Mela les engageait à renier le Koran. « Mort digne de sa vie et de la secte qu'il avait embrassée », déclare durement Mariana[2]. L'émyr Mohammed s'ajoute au roi Juan II, comme Calvin, en brûlant Servet, complète l'Inquisition.

Muzarabes ou Mouhahidines disparaissent, grâce aux massacres et aux conversions. Ce qui restait de chrétiens à Grenade, étrangers, réfugiés ou marchands pour la plupart, payaient un impôt spécial ; ils étaient assimilés aux juifs si nombreux dans les États musulmans. Rien ne remuait plus depuis les carnages et les déportations almoravides. Le vœu d'Ibn al-Khatib s'était accompli.

Les captifs eux-mêmes diminuaient. La victoire avait cessé d'alimenter les marchés. Enrique IV, arrivé devant Grenade dont il ne fit que contempler les tours, exigea la mise en liberté de six

1) Supplément à la *Crónica del Rey Don Enrique III*, année 1397 (p. 582.

2) Le même Mariana (lib. XXI, cap. XVII) représente frère Alonso conduisant avec lui une troupe de jeunes filles qui menèrent à Grenade une existence infâme, « au milieu des barbares ».

cents prisonniers. Si l'émyr Ibn Ismaïl ne les pouvait trouver, il s'engageait à compléter ce nombre avec des musulmans, c'est-à-dire à livrer ses propres sujets (1457).

Plus tard, un traité autorisa les chrétiens à entrer et à sortir librement de Grenade. Les Mores, de leur côté, purent voyager en Castille sans être molestés.

Si Grenade devient tolérante en sa décrépitude, ce n'est pas l'appétit qui lui manque, ce sont les dents pour mordre.

Enfin, un homme arrive, une manière de Louis XI, le destructeur de l'Islam, le fossoyeur des libertés espagnoles. La Castille le nomme Ferdinand V, l'Aragon Ferdinand II. Rude ouvrier sans scrupules, à la tâche acharné. La lutte commencée par Pelayo, c'est lui qui la termine; avec les Castilles d'Enrique IV, il fait l'Espagne de Charles-Quint. Il condense et résume l'effort des siècles, le moyen âge agonisant et la Renaissance.

Lorsque après dix années de guerre, le roi Catholique campait sous Grenade reconquise, cinq cents esclaves chrétiens vinrent en procession lui montrer leurs bras libres de fers. C'étaient les derniers.

Quant aux anciens vaincus, Ibères, Goths, Muzarabes, aucun ne répondit. Pour eux la délivrance avait trop tardé.

Le corps-à-corps huit fois séculaire semble fini. Il va recommencer cependant, âpre, sans quartier : suprême bataille pour le Christ ou pour Mohammed.

Aux Muzarabes persécutés succéderont les Morisques opprimés. Le glaive ne fera que passer en d'autres mains. Philippe II imitera l'Almohade Abd-al-Moumin et l'Almoravide Ibn Youzef.

LUCIEN DOLLFUS.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

ANNÉE 1892[1]

Les monuments les mieux conservés de l'antiquité ne sont pas toujours les mieux connus. Comme ils n'offrent pas à l'esprit l'énigme des ruines où quelques vestiges du passé ont seuls subsisté, on s'imagine aisément que le problème est résolu, ou plutôt qu'il n'y a aucun problème à résoudre. Parmi les innombrables visiteurs qui, chaque année, pénètrent au Colisée, au château Saint-Ange, ou bien au Panthéon, combien en est-il à se figurer que des questions très importantes sont soulevées à propos de chacun de ces édifices, qui attendent encore la réponse définitive, sans réplique? Pour nous en tenir au Panthéon, qui vient d'être l'objet de recherches bien dignes d'attirer l'attention, se doute-t-on, qu'après avoir été interrogé, scruté de toutes façons, au cours des siècles, surtout depuis le XVI[e], il laisse seulement aujourd'hui échapper le secret de son origine? C'est ce que nous apprend M. Eugène Guillaume, l'éminent directeur de l'Académie de France à Rome, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1[er] août 1892, p. 562-581). Cette relation tend à faire connaître les découvertes de M. Chédanne, l'un des pensionnaires de la Villa Médicis.

L'opinion commune fait dater le Panthéon des dernières années de l'ère païenne. Agrippa, gendre d'Auguste, profitant d'un ter-

1) Cf. les périodiques suivants parus en 1892 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abtheilung*.

rain libre au Champ-de-Mars, de ce marais de la Chèvre, d'où Romulus aurait été enlevé au ciel, établit son temple en ce lieu vénéré depuis les premiers temps de Rome. C'était d'ailleurs une mesure habile que de combler le marécage et d'assainir cette partie de la ville, en y créant de vastes terrains à bâtir. Derrière le sanctuaire consacré aux divinités de la gens Julia, à Mars, à Vénus, à Jules César, à tous les demi-dieux, à tous les héros, de qui se réclamait la fierté d'Auguste ou que la flatterie lui attribuait pour ancêtres, Agrippa fit élever une sorte de gymnase avec étuve ou *laconicum* et des thermes somptueux dont il subsiste quelques pans de murs. L'œuvre d'Agrippa est attestée par l'inscription qui se lit encore au fronton de la façade : *M(arcus) Agrippa L(ucii) f(ilius) co(n)s(ul) tertium fecit.* Le troisième consulat du gendre de l'empereur remonte à l'année 27 avant l'ère chrétienne (727 de Rome). — Un autre texte, gravé lui aussi au frontispice du monument, parle d'une restauration ordonnée par Septime Sévère, en 202. Il se peut que le travail ait été considérable et qu'il s'agisse d'une réédification; pourtant, les mots latins qu'on a employés, *vetustate corruptum*, reviennent si souvent, dans les inscriptions de ce genre qu'il n'y a pas lieu, je pense, de leur attribuer ici une énergie particulière.

Après Septime Sévère, il n'est plus question nulle part de restaurations effectuées au Panthéon. Mais quelle fut sa destinée entre les dates extrêmes de 27 avant J.-C. et 203 après J.-C.? Divers témoignages nous l'apprennent : « Agrippa, dit Pline, décora le Panthéon. Diogène d'Athènes plaça sur les colonnes du temple des cariatides qui sont considérées comme des ouvrages d'un mérite rare, aussi bien que les figures posées sur le faîte du monument; mais à cause de leur élévation, celles-ci sont moins admirées. » D'après Dion Cassius, l'incendie de l'année 80, sous Titus, ayant fort endommagé le Panthéon, Domitien le répara. La foudre y détermina un nouvel incendie, vingt ans plus tard, sous Trajan; et sous Hadrien, avant 126, il fut de nouveau remis en état.

Ces textes, malgré leur clarté apparente, ne laissent pas d'offrir de grandes difficultés. Pour citer seulement les plus évi-

dentes, un édifice en briques, tel que la Rotonde actuelle, n'a pu devenir la proie des flammes. Au cours des restaurations successives effectuées par les empereurs, le plan primitif a peut-être été modifié, transformé, et nous ne sommes pas certains de posséder, depuis Septime Sévère, la copie exacte du Panthéon d'Agrippa. Il est nécessaire en outre d'expliquer la suture très visible qui relie le portique à la partie ronde du temple.

Tous ceux qui ont examiné le Panthéon ne se sont pas doutés de ces objections, ou du moins n'ont pas eu le souci d'y répondre. Bramante tira de Sainte-Marie de la Rotonde (c'est le nom que le Panthéon, devenu église chrétienne, reçut de Boniface IV en 608) des inspirations pour Saint-Pierre; Raphaël, ainsi que Palladio, Jacques Sansovino, Balthazar et Salluste Peruzzi, Julien de San-Gallo, etc., en observaient avant tout l'architecture pour en déduire des théories. C'est plus tard, en particulier au XIXe siècle, que, l'étude critique marchant de pair ou même se combinant avec l'étude artistique, on a senti combien notre science du Panthéon était peu précise; des architectes et des archéologues se sont appliqués à la développer depuis cent ans. M. Guillaume rend pleine justice à leur mérite. Il dit tout ce qu'ont fait dans cet ordre d'idées Piranesi, Fea, Nibby, Canina, Labrouste, Baltard, André, Brune, MM. Frédéric Adler, Lanciani, Chipiez, beaucoup d'autres encore. Cependant, en dépit de tant d'efforts, la lumière n'était pas complète, des doutes subsistaient. M. Guillaume les a résumés dans cette triple formule, que l'exposé précédent permettra de comprendre : « L'édifice est-il le fait d'une conception unique ou est-il le résultat d'une juxtaposition impliquant une date différente pour chacune des parties qui le composent? Quel était l'édifice primitif, et comment le reconstituer en complétant ce qui existe au moyen des textes? Enfin par quels artifices si excellents la rotonde et la coupole ont-elles été bâties qu'elles sont restées debout jusqu'ici? »

Lorsqu'il entreprit son travail, M. Chédanne n'espérait sans doute pas apporter la réponse à ces questions. C'est afin de se conformer au règlement de l'Académie de France, qu'il choisit le Panthéon pour sujet de restitution, pendant sa dernière année

de séjour à Rome. Le choix était heureux. Bien servi par un esprit observateur et hardi à la fois, ses mesures prises et contrôlées avec le soin le plus minutieux, il s'avisa, contrairement à l'opinion de Viollet-le-Duc, que la rotonde ne comportait pas un gros œuvre, une maçonnerie se suffisant à soi-même et revêtue ensuite d'une ornementation indépendante. Mais, le plan étant dressé, M. Chédanne reconnut, par la direction d'axes encore inexactement déterminés avant lui, que la construction et le décor formaient sur le sol un tout parfaitement uni, s'ordonnaient suivant des lignes identiques. Après ce premier résultat et pour le confirmer, un véritable architecte devait interroger les parties hautes de l'édifice, afin de voir si l'unité du plan inférieur s'y retrouvait. M. Chédanne adopta cette méthode logique. Grâce au bon vouloir de l'administration italienne, il obtint qu'on fît restaurer certains caissons de la coupole et poursuivit ses investigations. Bientôt apparut à la base de la coupole une série de petits arcs, « non pas inclinés comme la voûte, mais dans une direction verticale et retombant rigoureusement au moyen de piliers sur l'axe des colonnes du rez-de-chaussée. » On ignorait cette particularité. Ainsi, du même coup, on se rendit compte du lien solide qui unissait la coupole au corps de l'édifice, et les colonnes partant du sol furent reconnues indispensables à la solidité de l'ensemble. Elles passaient auparavant pour un simple décor.

Peu à peu se révélèrent d'autres faits importants : les caissons font partie de la coupole même ; ils ont porté jadis des roses de bronze ; la coupole est composée de grandes briques bien réglées et non d'un blocage léger, sans forme ; enfin ces briques dont on a retiré plusieurs, de divers côtés, offrent des estampilles de l'époque d'Hadrien. Les trois difficultés principales indiquées par M. Guillaume étaient résolues : 1° tandis que le portique remonte bien au temps d'Agrippa, comme en témoigne l'inscription du fronton, la rotonde appartient à Hadrien, il y a eu juxtaposition des deux parties ; 2° l'édifice primitif ne pouvait être, à voir le portique qui en subsiste, qu'un octostyle bâti d'après les habitudes des architectes romains, c'est-à-dire à toit plat ; 3° enfin l'union in-

time de la construction et de la décoration, de la science et de l'art, explique la solidité et la résistance du monument.

Les choses une fois remises au point et l'œuvre d'Hadrien lui ayant été restituée, il était utile de chercher si quelques traces du temple d'Agrippa ne subsistaient pas sous le temple postérieur. M. Chédanne ne manqua pas de le faire. Des sondages pratiqués sous sa direction donnèrent, « à côté de blocs de tuf laissés en désordre, un pavage antique de marbre encore en place à plusieurs endroits », puis une aire de béton, enfin une nappe d'eau. Le pavé existe à $2^m,13$ en contre-bas du vestibule, et il est malaisé de saisir, avec une telle différence de niveau, comment on communiquait du portique dans le reste du sanctuaire.

Aussi bien, M. Chédanne ne se vante-t-il pas de tout éclaircir. Il observe, il note, il va pas à pas, et n'affirme rien qu'il n'appuie de preuves matérielles. Son métier n'est pas de lancer des conjectures spécieuses, mais de recueillir tous les témoignages que la pierre, le marbre et la brique lui fournissent, et de les grouper en un faisceau d'arguments, afin d'arriver à une restauration aussi voisine que possible de l'original. Or, en faisant ainsi l'architecte, non l'archéologue, M. Chédanne se trouve avoir débrouillé le chaos où les savants erraient à tâtons. Des quatre textes indiqués plus haut, trois sont désormais limpides. L'inscription d'Agrippa ne concerne que le portique; Pline, mort en 79, a décrit ce qu'il voyait, c'est-à-dire, le temple d'Agrippa; et les cariatides sur les colonnes, les figures sur le faîte, qu'on s'évertuait, sans résultat, à installer dans la rotonde, se placent, comme d'elles-mêmes dans un octostyle. Notons, d'ailleurs que Pline ne fait nulle part mention d'un édifice de forme ronde.

Dion Cassius, né en 155, parle sans doute du Panthéon restauré par Hadrien, ou par Septime Sévère, certainement d'un autre monument que Pline. Les briques, lues dans la coupole, attestent bien, comme Dion Cassius, qu'Hadrien le rebâtit après l'incendie.

Quelle est au juste la part de Septime Sévère dans l'œuvre définitive, telle que nous la connaissons? C'est ce qu'il ne nous est pas encore facile de déterminer.

On peut d'ailleurs ajouter d'autres raisons pour établir, s'il en est encore besoin après la découverte des briques, que la rotonde doit dater du IIe siècle. Les Romains, pauvres artistes, tenaient des Grecs et des Étrusques leurs principes d'architecture, et la coupole ne se rencontre ni en Grèce, ni en Étrurie. Supposer qu'elle serait d'invention romaine et daterait, comme on l'a prétendu, de l'époque républicaine; que, pour leurs débuts, les constructeurs nationaux réalisèrent un chef-d'œuvre, serait un système par trop paradoxal. L'antithèse, d'autre part, est absolue entre les principes qui ont présidé à la construction de la rotonde et du vestibule réunis aujourd'hui d'une manière tout artificielle; et puisque le nom d'Agrippa est écrit sur le vestibule, l'édifice circulaire ne lui appartient pas. Il ne reste donc qu'à restituer la coupole à ceux qui en sont les véritables inventeurs, aux Orientaux. C'est de l'Asie que se serait inspiré l'auteur du Panthéon. Et cette idée cadre très bien avec ce que nous savons d'Hadrien, de ses nombreux voyages, de son amour des nouveautés artistiques, de son esprit éclectique, toujours en quête de projets grandioses.

En même temps que paraissait en France l'article de M. Guillaume, le *Bullettino comunale* (p. 150-159) en publiait un autre beaucoup plus court sur le même thème. Il est de M. Lanciani, qui a certes qualité pour dire son mot dans la controverse. On lui doit en effet deux rapports sur le Panthéon et les thermes d'Agrippa[1]. Et ces études spéciales, outre sa connaissance approfondie de la topographie romaine, l'avaient bien préparé à donner son avis sur les découvertes de M. Chédanne. Après avoir rappelé les doutes motivés qu'il exprimait, voilà onze ans, sur l'opinion traditionnelle concernant le Panthéon, M. Lanciani retient seulement ces deux assertions, que la rotonde est tout entière l'ouvrage d'Hadrien, et que le pavé de l'édifice antérieur est plus bas d'environ 2 mètres. Puis il les discute.

Il n'y a pas vraiment découverte, dit-il, dans le premier cas; depuis longtemps on sait que la rotonde est bâtie avec des bri-

1) *Notizie degli Scavi*, oct. 1881, août 1882.

ques du temps d'Hadrien. M. Chédanne aura simplement ajouté quelques inscriptions à celles qu'on a jusqu'ici recueillies. C'est faire bon marché d'une circonstance capitale. Dans son excellent ouvrage sur la topographie romaine, publiée en 1889, M. O. Richter signale lui aussi les briques précédentes, mais il ajoute qu'elles ont été rencontrées dans le *mur extérieur*, et voit dans ce fait la preuve qu'Hadrien répara le *revêtement* de la rotonde[1]. Les recherches de l'architecte français portent au contraire sur l'*intérieur* du monument. L'importance de sa trouvaille est du reste si évidente, que M. Lanciani peut aboutir aujourd'hui à cette conclusion : Hadrien ne se borna pas à restaurer la rotonde; il la reconstruisit *ab imis fundamentis*. Faut-il aller plus loin et accepter l'hypothèse d'une création de la part d'Hadrien, qui aurait remplacé un temple rectangulaire par un temple rond? L'auteur ne le croit pas. Mais sa dénégation s'appuie parfois sur des arguments assez étranges. En voici quelques échantillons.

Supposons, dit-il, que l'hypothèse soit vraie. Que signifierait, dans ces conditions, l'inscription du pronaos : *M. Agrippa, Lucii filius, consul tertium fecit*. Ce serait un mensonge évident (*una patente impostura*). Voilà un bien gros mot et une bien faible objection. Puisque l'on admet que le pronaos appartenait au temple d'Agrippa, où est l'imposture à laisser l'inscription à l'endroit qu'elle occupait dès l'origine, et sur une partie de l'édifice qui date en réalité d'Agrippa? L'exemple de la basilique de Constantin, allégué par M. Lanciani, ne saurait prévaloir contre un fait si naturel.

M. Lanciani s'étonne encore de beaucoup d'autres choses. Ainsi la disparition presque totale des fondements du temple antérieur, si celui qui subsiste est du IIe siècle après J.-C., lui paraît contraire aux habitudes constantes des Romains, conservateurs de parti pris en architecture. Sous les thermes de Titus, de Caracalla, de Dioclétien, sous la basilique de Constantin, on a mis au jour les substructions des édifices plus anciens. M. Lanciani a raison, et il eût pu citer encore le Palatin, où l'on a re-

1) *Topographie von Rom*, p. 143.

trouvé, sous le palais impérial, une maison de l'époque républicaine. Est-ce un motif suffisant d'affirmer quoi que ce soit de ce genre à propos du Panthéon? Hadrien voulait remplacer un édifice rectangulaire par un autre de forme ronde. Je ne vois guère qu'il pût utiliser beaucoup les fondations du premier. De toute manière, on ne prouve pas qu'un vrai Romain, comme cet empereur, eût respecté la vieille construction, en disant « les anciens n'ont jamais dépensé leur temps inutilement ».

D'ailleurs, reprend notre auteur, à quoi bon discuter plus longtemps? La découverte du dallage souterrain est un argument péremptoire contre la thèse de M. Chédanne. Dans un temple rectangulaire, garni d'un toit, le pavé aurait une surface plane. Le nôtre, incliné d'une manière symétrique, converge vers le centre; il doit en être ainsi dans une rotonde, pour l'écoulement de la pluie, qui tombe par l'ouverture laissée au sommet de la coupole. L'objection aurait plus de valeur que les précédentes si une grande partie des dalles avait été retrouvée. Mais, d'après M. Guillaume, il s'agit d' « un pavage antique encore en place à plusieurs endroits ». Je ne pense pas qu'on puisse étayer là-dessus aucune conjecture, surtout si l'on tient compte des tassements inévitables dans un terrain mouvant et marécageux, exposé à des inondations fréquentes.

Une autre raison de refuser au gendre d'Auguste la propriété de la rotonde se tire de la discordance entre le pronaos et la rotonde. Les lignes droites d'une part, circulaires de l'autre, n'ont aucun rapport. La construction même est toute différente. On a employé là le granit et le marbre, ici uniquement la brique. Ces divergences, M. Lanciani est trop avisé pour ne pas les reconnaître. Mais s'il les signale, c'est pour atténuer la force de la remarque. D'après lui, en effet, et il paraît avoir raison, à partir d'Hadrien, la partie ronde du monument n'était pas visible de l'extérieur. De gros murs élevés par cet empereur, en 127, masquaient les flancs; et partant, personne ne pouvait être choqué par des lignes qu'on ne voyait pas. Admettons qu'il en fût bien ainsi; la constatation de M. Lanciani ne prouve d'abord nullement que le temple ne soit pas d'Hadrien. Elle n'explique pas, en second lieu, comment

un artiste a pu concevoir un monument formé d'éléments si disparates. Au contraire, qu'on ait sauvé par un sentiment de respect, le plus possible du temple incendié sous Titus et sous Trajan, et qu'on ait accolé à ces restes un édifice tout différent de type et de caractère, voilà qui choque beaucoup moins. Les architectes d'Hadrien étaient assez habiles pour souder complètement le portique à la rotonde, si ces deux parties avaient dû composer un tout complet. Le raccord peu adroit exécuté par eux indique, à mon sens, que l'union est purement accidentelle. Rien n'obligeait Hadrien à imiter le modèle antérieur. D'illustres exemples prouvent quelle indépendance conservaient les Romains, lorsqu'il s'agissait de rebâtir un monument ruiné. Et puisque M. Lanciani aime à raisonner par analogie, je lui citerai le temple de Capitolin, incendié au temps de Sylla, et réédifié sur un plan tout nouveau, qui répondait aux exigences du goût hellénisé.

Il resterait à examiner pourquoi le pavage antique est plus bas que le nouveau de 2 mètres. M. Lanciani déclare que les travaux en cours ne permettent aucune conjecture; et je suis de son avis. Quelque système qu'on adopte, et qu'on attribue la construction telle qu'elle est à Agrippa, ou qu'on le reconnaisse pour auteur d'un temple rectangulaire, en réservant la rotonde pour Hadrien, la difficulté reste la même. Attendons des recherches actuelles de nouvelles lumières. « En pareil cas, déclare M. Lanciani, la pique et la pioche en disent plus que cent dissertations des archéologues. »

Ce sont là des paroles prudentes. Mais c'est précisément parce qu'il a usé de la pique et de la pioche que M. Chédanne a pu aboutir là où l'archéologie ne faisait que balbutier. J'espère que M. Lanciani ne tardera pas à le reconnaître. Si dans les pages que je viens de citer, on regrette de ne pas trouver la clairvoyance ordinaire à ce savant, au moins ne devons-nous pas oublier toutes les idées justes qu'il a émises autrefois sur le même sujet. Pour moi, qui adopte comme vrais les résultats acquis par M. Chédanne, ses découvertes me semblent encore moins dignes de remarque que la façon dont il les a obtenues.

C'est par l'examen attentif, scrupuleux de l'architecture, par un travail en quelque sorte tout matériel, mais fécondé par une vive intelligence, et sans idées préconçues d'aucun genre, qu'il s'est peu à peu rapproché du but jusqu'à l'atteindre. « Aucun édifice, dit M. Frédéric Adler, ne peut résister à l'analyse méthodique de son organisme. Chaque monument raconte, lui-même son histoire au savant praticien qui est compétent et qui cherche et fouille. » Outre cet enseignement précieux, les recherches de M. Chédanne nous apprennent encore que la mine des découvertes n'est pas épuisée. Même aux endroits, en apparence les mieux connus, on peut espérer du nouveau avec une application persévérante. Mais, par contre, qui pourra jamais se flatter d'avoir dit le dernier mot sur une question? Aux théories de l'aspect le plus spécieux, l'avenir donne souvent un démenti.

Le Musée des Thermes de Dioclétien, ouvert, depuis peu de temps au public, a déjà rendu de grands services. Non pas que les visiteurs aient été encore bien nombreux; mais ceux-là même qui créaient et disposaient la collection, ou qui eurent le privilège de suivre ces travaux préliminaires, y ont fait d'heureuses rencontres. Les deux Musées du Capitole, resserrés dans des salles exiguës, n'admettaient plus, depuis longtemps, de nouveaux dépôts. Il fallut pendant plusieurs années entasser dans des magasins les statues, bas-reliefs, inscriptions, que les dragues du Tibre ou la pioche des terrassiers mettaient sans cesse au jour. Chacun de ces objets fut bien signalé, à l'époque de la trouvaille, dans les *Notizie degli Scavi*, parfois aussi dans le *Bulletino comunale*. Mais une mention rapide ne suffit pas toujours à mettre en lumière la valeur de chaque pièce. Et comme les savants ne pouvaient guère les étudier à loisir, dans la marée montante des arrivages quotidens, ils risquaient fort de tomber peu à peu dans l'oubli. Le récolement occasionné par la création du Musée a mis fin à ce fâcheux état de choses. Et ce fut presque une seconde exhumation le jour où on tira ces fragments de leur obscur réduit. Nous verrons plus loin que plusieurs ont servi à compléter les textes relatifs aux frères Arvales. M[me] la comtesse Caetani Lovatelli, à son tour, nous présente, dans un aimable mémoire, deux

statuettes provenant d'un magasin de la Commission municipale (*Bull. comun.*, p. 226-234).

Ce sont des marbres grecs, de style très médiocre, représentant deux personnages vêtus d'une tunique courte, du large manteau nommé *candys*, les jambes couvertes de braies, le bonnet phrygien en tête. Ils tiennent l'un, une torche droite, l'autre une torche renversée, Il n'y a pas à hésiter sur leur caractère. Nous avons là deux de ces génies ou ministres symboliques presque toujours figurés à côté du groupe de Mithra égorgeant le taureau. On en a proposé de nombreuses explications, et les deux torches, d'après l'opinion la plus commune, représentent l'équinoxe de printemps où le soleil paraît s'élever au-dessus de notre hémisphère, et l'équinoxe d'automne où il semble accomplir le mouvement inverse; et, tout à la fois, le jour et la nuit. Aux pieds du personnage à la torche levée se tient un coq, un chien près de l'autre. Ces animaux donnent un intérêt tout spécial à nos statuettes. En effet, on ne les rencontre jamais placés de la sorte sur les monuments mithriaques [1]. Leur présence s'explique cependant sans peine. Le coq qui annonce le retour de la lumière est consacré au soleil; le chien, qui erre la nuit, est consacré à la lune. Ces symboles concordent de tous points avec celui des torches, et corroborent les idées en cours sur le culte de Mithra.

Mme la comtesse Lovatelli croit que nos statuettes appartenaient à quelque Mithraeum domestique, semblable à ceux qu'on a déjà rencontrés, tels celui de l'Esquilin, près de Saint-Martin des Monts, celui de la via Firenze, non loin des thermes de Dioclétien, enfin celui d'Ostie. Rappelons cependant qu'elles proviennent des fouilles exécutées en 1886 sur la pente septentrionale du Palatin, vers la via San-Teodoro. Avant de rien décider sur la nature du sanctuaire qui nous occupe, il conviendrait de prouver que les salles en ruines, d'où sont sortis les deux porte-torches,

1) Le coq est très rare sur les monuments mithriaques. Dans le Mithraeum d'Ostie, il est placé sur la main gauche du ministre à la torche levée. M. Franz Cumont (4e fasc. du *Recueil de travaux publié par la Faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Gand*) signale un autre exemple du coq sur un bas-relief de la villa Doria.

faisaient vraiment partie d'un édifice privé. On ne l'a pas démontré jusqu'ici.

Dans un mémoire consacré aux bâtiments de la préfecture urbaine, situés entre les thermes de Titus et de Trajan et le temple de Tellus, M. Lanciani est amené à rechercher l'emplacement de ce dernier édifice. Les savants romains, et M. Lanciani lui-même, le fixaient jusqu'à présent à la Torre dei Conti, sur le versant de l'Esquilin qui confine au Forum. Des investigations plus minutieuses lui font assigner aujourd'hui au monument un lieu plus voisin de l'église San-Pietro in Vincoli. A tout prendre, la correction est d'importance secondaire; elle intéresse surtout les topographes qui devront modifier leurs cartes en cet endroit. Je ne l'aurais peut-être pas retenue dans ce Bulletin, si la méthode suivie par M. Lanciani ne méritait d'être mentionnée. Les lecteurs de cette *Revue* se la rappellent sans doute. M. Lafaye les en a entretenus à plusieurs reprises[1]. Elle consiste à dépouiller avec soin les écrits et les dessins que nous ont légués les artistes ou les érudits de la Renaissance. Parfois ils nous représentent des ruines, aujourd'hui disparues, alors encore debout; parfois, et c'est ici le cas, ils racontent les fouilles opérées sous leurs yeux et énumèrent ce qu'elles ont produit. Ces témoignages rapprochés les uns des autres, confrontés avec les textes anciens, mis en regard des trouvailles actuelles, permettent d'éclairer beaucoup de questions obscures. Ils sont comme des anneaux solides de la chaîne qui relie le présent à l'antiquité. Jordan, M. le commandeur J.-B. de Rossi, M. Huelsen, M. Lanciani, d'autres encore, sont passés maîtres en l'art d'interroger ces vieux documents. Et dans le cas qui nous occupe, c'est par l'habile comparaison des récits de Panvini, de Pirro Ligorio, de Flaminio Vacca, de Bianchini, etc... que M. Lanciani a rectifié la position du temple de Tellus (*Bull. comun.*, p. 32-37).

Deux inscriptions de Rome commentées par M. Gatti (*Bull. comun.*, p. 57, 66 sq.) nous apportent quelques renseignements utiles à l'histoire religieuse. La première vient de l'*atrium Vestae*,

1) Cf. en particulier *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, 1889, p. 45 sq.

au pied du Palatin, d'où sortirent, il y a dix ans, tant de morceaux de prix. Elle ornait la base de la statue d'une Vestale maxime. Un fragment nous est seul parvenu. Il dit que l'honneur d'une statue avait été accordé à la Vestale par décret des pontifes, en récompense d'une vie pure et chaste, d'après la loi indiquée par les dieux, *juxta legem divinitus datam*. Ces mots prouvent que le vœu qui enchaînait ces vierges durant leur sacerdoce était considéré comme une prescription que la divinité imposait. Ils nous confirment en même temps quelle haute idée on se faisait de leur ministère.

L'autre texte a été découvert au lieu où s'élevait la petite église de Santa-Maria in Cacabariis, entre l'ancien Ghetto et San-Carlo a' Catinari. Il y est question d'un *pontifex Herculis*, qualifié de *rector decuriae Herculeae*. Ce prêtre orna ou répara un édifice sacré ou quelque lieu de réunion appartenant à la décurie. La mention même de cette décurie[1] et celle du pontife d'Hercule, qui paraissent ici pour la première fois, sur lesquels d'ailleurs on ne sait rien, donnent un intérêt véritable à ce petit fragment. Il ne remonte d'ailleurs pas beaucoup au delà des dernières années du paganisme, après qu'Aurélien eut institué les *pontifices Solis*, et que les anciens pontifes, pour se distinguer des nouveaux, eurent pris le nom de *pontifices majores* ou *pontifices Vestae*.

Le Tibre a fourni cette année comme d'habitude son contingent d'inscriptions, mais cette petite moisson n'est guère que le complément des découvertes signalées ici même en 1891 et 1892[2]. Il s'agit d'abord de *cippi terminales*, analogues à ceux d'Auguste, de Trajan, d'Antonin le Pieux, que j'ai cités dans mes deux Bulletins précédents. Ils ont été déterrés sur la rive droite du fleuve, et se réfèrent à la *terminatio* de l'an 700 (54 av. J.-C.) due aux soins des censeurs Publius Servilius Isauricus et Marcus Valerius Messalla. On sait que ces magistrats furent les premiers à délimiter, sur les bords du Tibre, le domaine public, où il était

1) Voir *C. I. L.*, XI, 1449, où l'on trouve une *decuria prima* des *cultores Herculis somnialis*.

2) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 64, et t. XXVI, 1892, p. 154.

interdit aux particuliers de bâtir. La formule en est brève, et telle qu'on peut l'attendre d'un texte de l'époque républicaine : *P. Serveilius*, *C(aii) f(ilius)*, *Isauricus*, *M. Valerius*, *M(arci) f(ilius)*, *M(ucii) n(epos)*, *cens(ores)*, *ex s(enatus) c(onsulto) termin(averunt)*. (*Not. d. Scavi*, p. 160, 233, 266, 316.)

D'autre part, on publie deux petites bases, dédiées à Esculape et revêtues d'inscriptions archaïques semblables à celle que je transcrivais en 1891[1]. A cette occasion, j'ai rappelé ce qu'était le célèbre sanctuaire d'Esculape de l'île San-Bartolomeo. Les nouveaux textes votifs proviennent certainement du même temple. L'endroit d'où ils ont été retirés le prouve sans conteste. On lit sur l'un d'eux le nom du dieu écrit : *Aiscolapio*. Il n'avait encore paru avec cette orthographe qu'une seule fois, dans l'inscription que je viens de rappeler.

Il est à noter que le style de tous ces ex-votos à l'Esculape du Tibre rappelle une époque assez reculée. Aujourd'hui encore, il faut assigner l'une de nos bases au VI[e] siècle de Rome, l'autre au début du VII[e]. Il y a là plus qu'une coïncidence; on en donnerait, je crois, difficilement une explication satisfaisante (*Not. d. Scavi*, p. 267, 410).

L'invasion du panthéon romain primitif par les divinités étrangères, surtout aux derniers temps de la République et sous l'Empire, est un fait connu. Après les dieux helléniques, les cultes de l'Orient s'introduisirent et bientôt s'implantèrent dans la cité. Tous ne furent pas également bien reçus, au premier abord. On tint rigueur aux uns; mais on allait au devant des autres, quand l'intérêt de l'état le demandait. Ainsi en 205, une délégation fut envoyée en Asie, pour rapporter à Rome la pierre noire de Pessinunte figurant Cybèle. De même, quand ils étaient en lutte avec un ennemi puissant, les Romains, pour lui retirer toute chance de victoire, s'efforçaient de plaire à ses dieux et de les attirer chez eux. Macrobe nous a conservé le texte de ces *évocations*. C'est ce qui eut lieu, par exemple, à Karthage, pendant la seconde guerre punique. Au témoignage de Servius[2], la

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 65.
2) Servius *ad Aen.*, XII, 841.

grande déesse punique, Tanit, qu'on invoqua plus tard sous le nom de *Caelestis* ou *Juno Caelestis*, fut détournée par des prières de continuer sa protection à la ville. On fit mieux en 146 avant J.-C., lors de la ruine définitive de cette ville; on transféra le culte de Caelestis à Rome. Que devint-il dès lors? on ne le savait guère jusqu'à cette année. Cinq inscriptions romaines rappellent, il est vrai, son souvenir. Son nom existe en outre une fois à Tivoli, à Milan, à Tarragone d'Espagne, sur deux textes de Karlsbourg en Transylvanie. Telles sont, pour laisser de côté les nombreuses inscriptions africaines, où la déesse est honorée, les seules indications que l'épigraphie latine nous fournit à son sujet. On en pouvait conclure jusqu'à présent que Caelestis n'avait guère conservé d'adorateurs à Rome. Mais voici qu'un coup de pioche heureux nous a rendu un document qui contredit de tous points une telle hypothèse. Non seulement Caelestis ne fut pas délaissée, mais longtemps après la chute de Karthage, dans la seconde moitié du III[e] siècle de l'ère chrétienne, elle avait son temple et ses prêtresses, au lieu le plus auguste de la religion romaine. L'inscription que M. Gatti publie dans les *Notizie degli Scavi* (p. 407) est datée de 259, et on l'a découverte dans le flanc nord-ouest du Capitole, en creusant les fondations du futur monument de Victor-Emmanuel. Sur un piédestal de marbre, haut de $0^{m},75$, qui offre des traces d'incendie, les signataires de notre texte, Sextia Olympias et Chrestina Dorcadius, avaient sans doute élevé une petite statue. Le piédestal subsiste seul avec l'inscription. Elle porte que la statue, peut-être un portrait, est érigée en l'honneur de Flavia Epicharis, prêtresse de la déesse Virgo Caelestis, épouse du prêtre Junius Hylas, femme très honorable. Sextia Olympias et Chrestina Dorcadius se qualifient elles aussi tour à tour de *honorifica femina*. Et l'on est par conséquent en droit de se demander si la même épithète n'implique pas les mêmes fonctions, en un mot si nous n'avons pas à faire à trois prêtresses de Caelestis. On sent assez quelle serait l'importance d'un culte ainsi desservi. Le sacerdoce de Junius Hylas n'est pas indiqué; toute conjecture à cet égard manquerait de fondement. D'ailleurs ces considérations paraissent

accessoires devant le titre accolé au nom de Caelestis. On la désigne comme divinité tutélaire de la colline Tarpéienne, *praesentissimo numini loci montis Tarpei*. Singulière métamorphose! Tanit qui régnait à Karthage est devenue la protectrice du Capitole. Et, quatre siècles après la victoire, on lui témoigne, semble-t-il, une gratitude sincère.

Il est probable, à vrai dire, que l'épithète remonte aux temps où la terreur des Karthaginois était encore présente; et qu'on avait cherché, en attribuant à la déesse un rôle flatteur, à l'empêcher de rendre jamais sa faveur aux ennemis abattus. La nouvelle Karthage, si florissante au IIIe siècle, n'inspirait plus de crainte à la métropole. Dès lors Caelestis figure sur les médailles des Sévères; les proconsuls s'adressent à ses prêtresses pour connaître l'avenir et Ulpien la range parmi les divinités qui peuvent être instituées en qualité d'héritiers, tandis qu'Elagabal la donne pour compagne à son dieu[1]. L'inscription ci-dessus mentionnée est bien caractéristique de la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Ils ont toujours cru assurer l'avenir et rendre leur puissance inébranlable en adoptant les dieux des nations qu'ils avaient vaincues.

Au même endroit que la base où brille le nom de Caelestis, au cours des travaux pour le monument de Victor-Emmanuel, les ouvriers ont retiré des déblais une statuette de la Fortune ou de l'Abondance. Sur la plinthe se lit une courte inscription. Elle concerne un dieu dont il va peut-être falloir changer le nom, en raison même de la présente trouvaille. M. Gatti, qui nous l'annonce, rappelle qu'en 1889[2], sur cette même pente abrupte du Capitole, une statue de Mercure revit le jour. Le dédicant M. Furius Clarus l'offrait « au saint et invincible Sabazis » : *sancto et invicto Sabazi*. L'éditeur inféra de ce dernier mot que le dieu s'appelait Sabazis et non Sabazius. C'était peut-être se presser de conclure; et la preuve pouvait paraître faible à quelques-uns. La forme *Sabazi* n'était-elle pas imputable à l'erreur du lapicide?

1) Eckhel, *D. N.*, VII, p. 183-4; p. 204; Capitolin, *Macrin*, 3; Ulpien, *Excerpta regul.*, fr. XXII, 6.

2) Cf. *Notizie degli Scavi*, 1889, p. 225 et *Bull. comun.*, 1889, p. 437 sq.

Aujourd'hui la supposition de M. Gatti devient beaucoup plus probable. Le nouveau texte est ainsi conçu : « Au saint dieu Sabazis Attia Celerina a dédié (cette statuette) », *Sancto deo Sabazi Attia Celerina dedicavit.* Il est maintenant beaucoup plus difficile de croire à une faute de rédaction; et *Sabazis* semble devoir remplacer *Sabazius.*

M. Furius Clarus et Attia Celerina présentent à Sabazis, l'un une statue de Mercure, l'autre une statuette de l'Abondance. En cela, ils suivent un usage assez commun chez les Romains. Les exemples ne sont pas rares de la statue d'un dieu offerte à un autre dieu. Mais ce qui n'a pas été rencontré jusqu'ici, c'est la mention ajoutée à l'offrande de Celerina : *per vocem Pegasi sacerdotis.* Les dédicants marquent fréquemment qu'ils agissent sous l'impulsion d'un dieu, pour accomplir un ordre divin reçu en songe, etc...*ex visu, ex monitu, ex jussu numinis.* C'est au contraire le prêtre de Sabazis, Pégasus, qui a sollicité Celerina de rendre à son dieu un hommage tout spécial. Elle l'a cru danssa naïveté, et s'est fait un titre d'honneur de son obéissance, non moins que de sa dévotion. (*Not. d. Scavi*, p. 344; *Bull. comun.*, p. 364 sq.)

Depuis les fouilles de 1867-1869, auxquelles présida Henzen, et qui lui fournirent la matière de ses *Acta fratrum Arvalium*, le collège des frères Arvales est un des mieux connus de la religion romaine. Le nombre et l'importance des inscriptions exhumées, la science du commentateur avaient jeté sur la confrérie, ses fêtes et ses rites, une vive lumière. Mais les découvertes n'ont pas manqué depuis lors; et ces vingt-cinq dernières années ont fait surgir des textes pleins d'intérêt, un peu dans tous les quartiers de Rome; au Vatican; aux catacombes de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane, et de Saint-Calixte, sur la voie Appienne; sur l'Esquilin; au Ghetto; à la basilique de Saint-Valentin, sur la voie Flaminienne; à côté du palais Farnèse, au Champ-de-Mars; dans le Tibre, près de la Marmorata et du Ponte Sisto, etc. On pense bien que ces échantillons nouveaux ont suscité de nombreuses études sur la question. Pour n'en citer que deux, M. Lafaye[1] a signalé ici même en détail, les trouvailles de Saint-Va-

1) Cf. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XX, 1889, p. 40-45.

lentin et de la Marmorata, et M[me] la comtesse Caetani Lovatelli, dans un de ces gracieux et savants mémoires, dont elle a le secret, a établi l'état de nos connaissances touchant les Arvales [1]. L'année 1892 nous apporte deux travaux relatifs aux mêmes personnages. Avant de disposer au récent Musée des Thermes de Dioclétien, les inscriptions ou fragments d'inscriptions qui concernent le collège, on les a une fois de plus rapprochées, confrontées, et cette comparaison minutieuse a permis, comme je l'indiquais plus haut, de réunir des morceaux jusque-là séparés. C'est le résultat de ce jeu de patience, que M. Vaglieri nous communique. On en tirera parti pour le *Corpus* des inscriptions latines. Mais les idées admises n'en sont pas modifiées. (*Not. d. Scavi*, p. 267-272.)

Un article de M. Huelsen nous fournit des éléments plus précieux, parce qu'il aborde des problèmes laissés jusqu'ici un peu dans l'ombre. Il est publié dans l'*Ephemeris epigraphica* (vol. VIII, p. 316-350), supplément périodique au *Corpus*. C'est dire qu'il contient surtout un recueil des principaux textes parus depuis qu'Henzen écrivit ses *Acta* en 1874. Mais l'auteur a profité de l'occasion pour examiner certaines opinions relatives aux sanctuaires des Arvales. Les conclusions par lui formulées méritent qu'on s'y arrête.

Il existe au Musée de Florence un dessin de Salluste Peruzzi qui donne, en plan par terre et en hauteur, une construction rectangulaire avec abside. Neuf statues en occupaient le fond, et des inscriptions, désignant les neuf personnages comme frères Arvales, ne laissent place à aucun doute sur l'attribution de l'édifice. Un récit de Flaminio Vacca qui relate des découvertes advenues vers le cinquième mille sur la via Campana, où se trouvait le centre religieux des Arvales, confirme les données de Peruzzi. Henzen cependant n'a voulu leur accorder aucune créance; elles n'ont pas pour lui plus de valeur que les inventions de Pirro Ligorio, le célèbre faussaire. M. Huelsen, tout au contraire, pré-

1) *I fratelli Arvali e il loro santuario e bosco sacro sulla via Campana*, tirage de la *Nuova Antologia*, t. XXX, série 3, 1890.

tend et sur de bons arguments qu'on peut avoir pleine confiance en l'esquisse de Peruzzi; elle offre, croit-il, tous les caractères de la véracité. Le difficile est de savoir ce qu'elle représente. Le monument n'est guère antérieur à la disparition des Arvales, sans doute du temps de Gordien, voilà tout ce qu'on peut affirmer. On est divisé sur le nom à lui appliquer. Il ne peut s'agir du *Tetrastylum* où les douze Arvales se réunissaient en un banquet magnifique, le second jour des fêtes de Dea Dia, au mois de mai; ni du *Caesareum*, sorte d'héroon pour les empereurs défunts. Contre la première hypothèse, on allègue que l'édifice devait être plus beau et plus vaste que celui de Peruzzi; et contre la seconde, que le texte des inscriptions citées par Peruzzi semble désigner des personnes vivantes.

Outre ces deux monuments, le collège possédait encore un cirque, et surtout le temple de sa protectrice Dia. C'est l'opinion commune, défendue surtout par Henzen et M. Lanciani, que ce sanctuaire était de forme ronde. Tel n'est pas l'avis de M. Huelsen. Il objecte qu'une construction ronde de marbre épais, reposant sur un fondement en blocage recouvert de briques à l'extérieur, ne se rencontre pas sous l'Empire. Mais les raisons suivantes sont plus fortes. Toutes les inscriptions des Arvales que nous possédons sont gravées sur des plaques de marbre planes qu'il eût été fort malaisé de poser sur une surface curviligne. D'ailleurs il est certain que ces inscriptions occupaient l'intérieur du temple. Or les parois internes qui n'avaient au plus, d'après les calculs de M. Lanciani, que 63 mètres de circonférence, n'auraient pas pu mathématiquement les recevoir toutes. Il y a beaucoup plus de vraisemblance à supposer que le temple était rectangulaire. Il offrait ainsi une étendue bien plus considérable où fixer les textes commémoratifs.

Pour la troisième fois, M. Huelsen vient de publier un compte rendu des études et découvertes touchant la topographie romaine; c'est une excellente habitude que celle de réunir ainsi en un tableau rapide, et d'après une classification très nette, les derniers résultats obtenus par les savants. D'autant plus que M. Huelsen, continuateur des travaux de Jordan, ne se borne pas à citer, en

les analysant, les volumes ou articles qui traitent de Rome antique et de ses monuments; il y joint toujours son avis. Et sa compétence indiscutable, jointe à l'avantage qu'il a d'habiter Rome et de pouvoir toujours contrôler les assertions des auteurs, donne beaucoup de prix à son dire. Nous trouvons d'ailleurs résumé et critiqué dans ce recueil, plus d'un mémoire qu'il nous eût été difficile ou presque impossible de connaître sans lui. Ce n'est pas là, je pense, son moindre mérite.

La religion romaine n'a pas une place à part dans le résumé de M. Huelsen, et il ne pouvait guère en être différemment. Tout ce qui a trait aux temples, et en général aux endroit sacrés, est réparti entre les diverses régions de la ville, et mêlé à l'examen des autres questions. Mais en prenant la peine d'aller l'y chercher, on a chance de ne pas perdre son temps. Les comptes rendus de 1889 et de 1891 nous ont déjà fourni des renseignements utiles; glanons encore dans celui de 1892.

M. O. Richter, dont les publications sur Rome, en particulier dans les *Monuments d'antiquité classique* de Baumeister, et le *Manuel* d'Iwan Mueller, ont répandu le nom, s'est occupé *Des plus anciens lieux habités par le peuple romain* [1]. Il s'agit, comme bien on pense, du Palatin, et la question du *templum,* de la *Roma, quadrata* et du *mundus* se pose d'elle-même. M. Huelsen a traité récemment le même sujet; les lecteurs de la *Revue* se souviennent peut-être de ses conclusions, que j'ai citées dans ce Bulletin [2]. Elles contredisent celles de M. Richter. Ce dernier, dans un travail antérieur [3], avait déclaré, avec beaucoup de raison, que les quatre côtés de la *Roma quadrata* ne devaient pas être des lignes droites. Aujourd'hui, tout au contraire, il les trace avec une rigueur toute mathématique, franchissant hauteurs et vallées, opérant, en un mot, sans plus s'inquiéter de la configuration du

1) *Beilage zum 1. Jahresbericht des kgl. Gymnasiums zu Schöneberg-Berlin W.* — Berlin, 1891, in-4°, p. 13, et 1 plan.

2) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 67-70. Pour ne pas répéter ici ce que j'écrivais, il y a deux ans, je prie le lecteur de se reporter à ces pages.

3) *Hermes*, XVIII, p. 118 sq.

sol, que s'il était en rase campagne. Partant de cette idée que la *Roma quadrata* avait en fait quatre angles de 90°, il trace sur le terrain un carré très net. Les angles sont marqués par l'*ara maxima Herculis*, derrière l'église Santa-Maria in Cosmedin; l'*ara Consi* au sud-ouest du Cirque maxime; les *Curiae veteres* sur la pente du Caelius, entre le jardin du couvent des Saints-Jean et Paul et le Colisée; enfin le *sacellum Larum* devant le temple de Faustine. Et l'auteur conclut : puisque le *mundus* (qui portait lui aussi le nom de *Roma quadrata*), était « le centre idéal de la cité », nous devons le chercher au centre de ce *templum*, c'est-à-dire dans la villa Mills, devant le sanctuaire d'Apollon.

Festus dit en effet que la « *Roma quadrata* (synonyme ici de *mundus*), où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin *devant le temple d'Apollon.* » Mais il ne dit rien de plus. Or, le temple d'Apollon n'est pas sous la villa Mills. Cet emplacement était occupé par des salles du palais impérial. L'édifice consacré par Auguste au dieu, son protecteur, gît sous le couvent de San-Sebastiano. Et le *mundus* était creusé dans la direction de la *Velia*, cette pointe avancée du Palatin, près du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia.*

Au reste, le point de départ de M. Richter n'offre aucune certitude. Et il répartit assez arbitrairement les monuments de ses quatre angles. Tacite [1] les a nommés sans prendre soin d'en indiquer la position exacte. C'est une question, par exemple, de savoir si l'*Ara maxima* se trouvait derrière Santa-Maria in Cosmedin. Les travaux de réfection de l'église, aujourd'hui en cours, qui ont donné déjà de si curieux résultats artistiques, n'ont rien appris sur l'*Ara maxima*. Il faudrait démontrer aussi que les *Curiae veteres* étaient sur le Caelius. Enfin, à l'endroit où M. Richter établit le *sacellum Larum*, des fouilles ont été opérées, voilà trois ans. Bien que conduites très avant sous terre, elles n'ont pas produit le moindre débris d'une chapelle des Lares. D'ailleurs vouloir mettre le *mundus* juste au milieu du *templum*,

1) *Ann.*, XII, 24.

c'est interpréter, semble-t-il, avec trop de rigueur, ce mot de Plutarque, que « la ville fut tracée autour de ce point *comme* un cercle autour du centre. »

Il reste beaucoup plus probable que les côtés de la *Roma quadrata* ne furent pas tirés au cordeau. On dut se conformer aux dépressions et inégalités du sol; et c'est plutôt à un trapèze qu'à un carré parfait qu'elle ressemblait. La nécessité de rendre le Palatin aussi imprenable que possible suffirait à prouver que le *templum* ne devait pas s'étendre au delà des pentes de la colline. Cette raison aurait dû frapper M. Richter, qui a jadis écrit des pages si justes sur les fortifications de la vieille Rome. La théorie de M. Huels en nous semble meilleure que la sienne; elle ne donne pas prise du moins à des objections aussi fortes. Elle est, dira-t-on, surtout négative. Mais l'auteur nous promet, à brève échéance, une étude détaillée sur la topographie du Palatin à l'époque impériale. Et nous le connaissons assez pour être certain qu'après avoir détruit, il saura bâtir un système heureux. (*Röm. Mitt.*, p. 292-295.)

II

Bien que les explorations des nécropoles italiques et des habitations préhistoriques ne soient pas de notre compétence, nous ne saurions nous interdire de les mentionner, lorsqu'elles peuvent fournir quelques éclaircissements sur la religion romaine proprement dite. Je viens de résumer les arguments fournis par M. Huelsen en faveur de sa thèse sur la *Roma quadrata* du Palatin. D'après lui, elle aurait ressemblé non pas à un carré, ni même à un rectangle, mais bien à un trapèze. Je vois une confirmation de cette théorie dans un article de M. Pigorini sur une terramare de la province de Parme.

Les terramares, peut-être sera-t-il bon de le rappeler, sont les habitations primitives des Italiotes. Construites sur pilotis, entourées d'un remblai et d'un fossé plein d'eau, elles constituaient

une petite cité bien close, à l'abri des coups de main. En étudiant la grande terramare de Castellazzo, dans la commune de Fontanellato (elle a plus de 19 hectares), M. Pigorini aboutit à des résultats importants. On avait déjà remarqué la forme trapézoïdale de plusieurs terramares. Elle est fort nette à Castellazzo. Mais pourquoi un trapèze au lieu d'un carré ou d'un rectangle? La cause en est, suivant M. Pigorini, des plus simples. L'angle très aigü du trapèze divisait mieux en deux courants égaux les eaux du fossé d'entourage. On évitait ainsi que, dans aucune des branches du canal, l'eau ne demeurât stagnante. La terramare était baignée, non infectée; et le ruisseau coulait sans cesse pour se déverser dans l'exutoire ménagé à l'opposé de l'entrée. Qu'on adopte ou qu'on repousse l'explication, ce qu'on ne saurait nier, c'est la figure même de la cité. Dès lors comment ne pas croire que les premiers habitants de Rome aient eu les mêmes usages que leurs congénères d'Italie? Et, puisque la nature des lieux, au Palatin, loin de s'opposer à pareille théorie, la confirme, pourquoi ne pas donner à la *Roma quadrata* l'aspect d'un trapèze?

M. Pigorini ne craint pas d'aller plus loin encore. Il reconnaît dans le fameux pont Sublicius, confié à la garde du grand pontife et toujours réparé en bois, le pont au sud de la terramare, qui joint, par-dessus le fossé, l'*area* construite à la plaine environnante. Deux nécropoles existent à l'ouest et au sud, en dehors de la terramare. Voilà, dit le savant directeur du Musée préhistorique du Rome, l'origine de cette coutume ou de cette loi, qui plus tard interdit aux Romains de brûler les cadavres ou de les enterrer à l'intérieur du *pomoerium*. Je ne crois pas, pour mon compte, ces conclusions exagérées. Tout se lie en histoire, et jamais un groupe d'hommes n'est tellement étranger à ceux qui l'entourent, qu'on ne puisse trouver entre eux des affinités plus ou moins évidentes. Y aurait-il, par hasard, exception pour les Romains? Le bon sens ne permet pas de le penser. Rome primitive n'était qu'une ville comme les autres villes italiotes. Et nous devons nous la figurer comme aussi peu civilisée, obéissant aux mêmes idées religieuses, conservant les mêmes usages. Un

heureux concours de circonstances la tira seul de cet état et lui permit de devenir, comme dit le poète, *rerum pulcherrima*, *Roma*. (*Not. d. Scavi*, p. 450-454.)

M. Gatti s'est occupé de deux nouvelles inscriptions d'Ostie qu'il nous suffira de signaler en peu de mots. L'une a trait à la réfection d'un *compitum*, petit sanctuaire où les habitants d'un même quartier se réunissaient pour célébrer certaines fêtes. On sait quelle était à Rome l'importance du culte des *Lares compitales*. Il semble qu'il ait fleuri de même à Ostie. Ce sont en effet les plus hauts magistrats de la cité, et même des duumvirs, qui concèdent le terrain et fournissent les matériaux nécessaires à l'édification du monument.

La seconde inscription porte les noms d'Isis et de Sérapis, et vient s'ajouter à la longue série de textes, qui témoignent du développement pris à Ostie par la religion des divinités alexandrines. Rien n'est plus naturel que de voir l'Égypte importer et établir ses dieux dans une ville avec laquelle ses marchands entretenaient des relations incessantes. C'est surtout Isis qui avait des adorateurs à Ostie. Sérapis en comptait davantage à Portus, sur la rive droite du Tibre. Pourtant il existait des prêtres d'Isis dans cette dernière ville, comme aussi des fervents de Sérapis dans l'autre. On ne saurait donc s'étonner de voir les deux divinités réunies à Ostie. A défaut de notre texte, un autel connu depuis plusieurs années et dédié *sanctae Isidi* et *numini Sarapis sancto*, le prouverait assez. (*Bull. comun.*, p. 370-374 ; cf. *Not. d. Scavi*, p. 101 sq.)

Des restaurations en cours au grand temple de Vulcain, toujours à Ostie, ont permis à M. Borsari d'en examiner de fort près la structure. Cet édifice est intimement lié aux greniers (*horrea*) de l'annone, et forme avec eux un seul ensemble architectonique. Diverses preuves, en particulier les marques des briques extraites de ces magasins, démontrent qu'ils datent, dans leur forme actuelle, de l'époque d'Hadrien. On en inférait donc avec assez de raison que le temple avait dû être restauré des fondements au faîte sous le même empereur. Un texte gravé en l'honneur d'Hadrien et découvert en 1803, dans la *cella*, venait à l'appui de

l'hypothèse. M. Borsari apporte des arguments plus directs. Il résulte de ses observations que les murs de la *cella* ont été bâtis comme une partie de ceux des *horrea*; des morceaux irréguliers de tuf jaunâtre sont noyés dans une chaux fort résistante et forment un noyau, autour duquel on a disposé un revêtement de briques triangulaires. Des marques doliaires assez nombreuses proviennent aussi de ces travaux; elles remontent à l'âge d'Hadrien. De sorte qu'aujourd'hui, l'œuvre de ce prince est certaine en ce qui concerne le groupe des greniers d'abondance et du sanctuaire de Vulcain. C'est un exemple de plus de sa sollicitude pour la colonie d'Ostie, qui fut par lui, dit une inscription, conservée et augmentée, *conservata et aucta* [1]. (*Not. d. Scavi*, p. 162 sq.)

Les fausses attributions de monuments ou les fausses dénominations de statues sont le fléau de l'archéologie. Sur de vagues indices, de prétendus savants ont jadis imposé ces appellations. Elles ont fait leur chemin, et aujourd'hui, acceptées de tous, on a grand peine à les déraciner. Si l'effort est rude, le service n'en est que plus méritoire. M. Mau, qui a fait de Pompei son domaine, et qui, tous les étés, s'y installe comme en son privé, s'attache à l'étude de tous les monuments pompéiens et rectifie, chaque fois qu'il en trouve l'occasion, les erreurs commises à leur endroit. En voici un nouvel exemple. A côté du Forum s'allonge un temple, dit de Mercure par le vulgaire. On a démontré que Mercure n'y était nullement adoré, mais bien le Génie de l'empereur Auguste. Pour être moins erronée que la précédente, cette nouvelle opinion n'est cependant pas de tous points exacte.

Sur l'autel, est représenté d'une part le sacrifice d'un taureau; c'était la coutume d'immoler cet animal au Génie du prince régnant. De l'autre côté, l'emblème impérial, une couronne de chêne entre deux branches de laurier, achève de prouver qu'on adorait bien en ce lieu le Génie de l'empereur. Mais l'examen des matériaux et du mode de construction indique pour l'édifice une date postérieure au tremblement de terre de 63 après J.-C.

1) *C. I. L.*, XIV, 95.

Il ne peut donc s'agir d'Auguste, mais seulement de Néron ou de Vespasien, Galba, Othon et Vitellius étant comme de juste écartés. M. Mau choisit Vespasien. Son Génie, ou peut-être le sien et celui de Titus à la fois, présidait dans ce sanctuaire. D'après notre auteur, en effet, pendant la fin du règne de Néron, entre 63 et 69, les citoyens de Pompei pensèrent plutôt à relever leurs monuments ruinés qu'à en bâtir de nouveaux. Et d'ailleurs, la couronne de chêne et le laurier qui ornent les monnaies et constructions d'Auguste ont disparu sous les princes qui lui succédèrent, pour ne reparaître que sous Vespasien, en 74. Ce temple ne remonterait donc pas au delà des cinq dernières années de Pompei. (*Röm. Mitteil.*, p. 110 sq.)

C'est toujours un plaisir de lire M. Ferrero. Son rapport de 1890 sur les fouilles du Grand-Saint-Bernard nous avait mis en goût[1]. Aussi avions-nous éprouvé une déception de ne rien rencontrer de lui dans les *Notizie* de 1891. La surprise a été d'autant plus agréable d'avoir de sa main deux relations en 1892. Avec le concours du zélé chanoine Lugon, M. Ferrero a poursuivi son exploration du *Plan de Jupiter*. Il a mis à découvert une habitation romaine, dans le voisinage du temple; ces murs ruinés sont les restes de la *mansio in summo Poenino*, indiquée dans l'Itinéraire d'Antonin et sur la Table de Peutinger. Les fragments d'armes qu'on en a extraits semblent attester qu'un détachement de soldats y séjournait pour protéger le passage. Des inscriptions votives, où la divinité du lieu est dénommée tantôt *Poeninus*, tantôt *Jupiter optimus maximus Poeninus*, ont accru la collection de l'Hospice. Des ex-voto, en particulier une lance que décorent des têtes de lion, deux fragments de la grande inscription placée au fronton du temple, des petits animaux en bronze, et une quantité de monnaies gauloises ou romaines, dont le catalogue est établi avec soin, tels sont les principaux produits de ces recherches. Il convient de mentionner à part, tant pour sa valeur artistique, que pour l'intérêt archéologique qu'elle suscite, une statuette de bronze, haute de 0m,29 qui représente le dieu adoré

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 76 sqq.

sur ces hauteurs. Il est nu, la main droite baissée tenait le foudre, la gauche élevée portait le sceptre. Foudre et sceptre ont disparu, mais la statue n'a pas souffert d'autre dommage. Une barbe abondante, les cheveux touffus au-dessus du front, retombant par derrière en boucles sur les épaules, tous les traits font reconnaître Jupiter. On avait précédemment trouvé en ces parages une autre figure du même dieu, et les travaux en cours en ont rendu encore une. Mais, à cause de leurs dimensions très minimes et de leur facture grossière, elles ne sauraient être comparées avec le beau bronze reproduit par M. Ferrero.

Une roche assez grande s'étend devant le sanctuaire de Poeninus. Sur elle, autour d'elle, gisaient éparses beaucoup de pièces gauloises ou romaines. Ce ne serait pas là, suivant l'érudit professeur de Turin, un pur effet du hasard. Les populations primitives n'avaient que des autels bien grossiers, tels que tertres ou monceaux de pierres; il a dû en être ainsi pendant longtemps, surtout aux lieux où la construction d'un édifice rencontrait des difficultés. Voilà bien le cas pour le Grand-Saint-Bernard où la neige règne pendant plus de neuf mois chaque année. Au temps d'Auguste seulement, lorsque les Romains se furent rendus maîtres de ce passage des Alpes, un temple bâti suivant les règles de l'architecture remplaça le vieil autel de rocher, sur lequel les passants déposaient une petite monnaie comme offrande; et tout ensemble Poeninus se transformait, nous l'avons vu, en Jupiter. Si cette hypothèse touchant le caractère vénérable du rocher ne s'impose pas sans réserve, du moins ne va-t-elle pas sans une certaine vraisemblance. Il en est tout autrement des remarques de M. Castelfranco sur les débris archaïques provenant des mêmes fouilles. Je signalais ces idées, dans le précédent Bulletin, en rapporteur consciencieux[1]. Mais ceux qui ont pu contrôler les objets en question nous déclarent qu'il n'y faut voir que des fragments d'ustensiles de l'époque romaine. L'imagination seule les avait vieillis de cinq ou six siècles. (*Not. d. Scavi*, p. 63-77, 440-450.)

Les calendriers romains que nous possédons appartiennent

1) *Revue de l'hist. des Religions*, t. XXV, 1892, p. .

tous à une époque bien déterminée, qui commence à la réforme du calendrier par César en 709 de Rome (45 av. J.-C.), et se prolonge jusqu'au milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne. Il est probable que, pour habituer les populations à la nouvelle manière de compter le temps, on avait multiplié en tous lieux sur les monuments publics les *ménologes* du récent modèle. Plus d'un particulier même, afin de se mettre au courant, dut prendre copie du type officiel, et la placer dans sa maison. Nous possédons en effet plusieurs calendriers privés, et voici que MM. Barnabei et Gatti en signalent encore un spécimen qui provient de San-Martino, près de Guidizzolo, dans la province de Mantoue.

La pierre où il est gravé a malheureusement souffert. On n'y distingue plus que trois colonnes d'inégale largeur. La première et la seconde, à partir de la gauche, renferment les douze derniers jours de novembre et les quatorze derniers de décembre. Dans la colonne de droite, on a marqué un certain nombre de fêtes du second semestre de l'année. Devant chaque jour et devant chaque fête s'ouvre un petit trou. M. Gatti rappelle justement à ce propos l'usage romain de planter un clou, au 13 septembre de chaque année, dans le mur droit du temple de Jupiter Capitolin. C'était une manière de supputer les années. Au témoignage de Pétrone, les paysans employaient pour leur compte personnel le même procédé. Et notre calendrier nous en offre une preuve de plus. On devait introduire une pointe dans ces ouvertures, et la faire descendre d'un rang chaque jour; moyen assez primitif, mais commode, de se rappeler le quantième du mois ou les fêtes déjà célébrées.

La colonne qui relate ces fêtes est pour nous la partie la plus intéressante du document. On y trouve tour à tour : au 13 juillet, la fête d'Apollon; au 23, celle de Neptune; au 13 août, celle de Diane; au 23, celle de Vulcain; au 11 décembre, celle du Septimontium; au 17, les Saturnales; au 18 la fête d'Epona. Ces solennités, sauf la dernière, sont tirées directement du calendrier romain officiel. Elles remontent d'ailleurs, notons-le avec soin, à une haute antiquité. Cela est vrai des *Neptunalia*, des *Saturnalia* et de la fête des Sept hauteurs de la Rome primitive ou *Septi-*

montium. On en déduit logiquement que le propriétaire du calendrier devait être un Romain, puisqu'il célébrait avec tant de respect les vieilles fêtes de la cité. Il était de plus agriculteur, nous dirions aujourd'hui éleveur. Dans son ménologe en effet, simple, sans ornements comme il convient à un pauvre homme, gravé sur une pierre de mauvaise qualité, il a introduit la fête d'Epona. Cette déesse, d'origine celtique, exerçait, croyait-on, une protection spéciale sur les chevaux et les bêtes de somme. Les cochers, muletiers, palefreniers en faisaient leur protectrice. Beaucoup d'inscriptions militaires, surtout des *equites singulares*, la nomment avec respect. Le culte que lui rendait chaque année notre agriculteur porte à croire qu'il s'occupait de l'élève des chevaux et autres animaux de trait ou de selle. Tout de même que sur d'autres calendriers rustiques la mention spéciale de Bacchus fait aussitôt penser qu'ils appartenaient à des vignerons.

En rapprochant ces diverses circonstances du lieu qui a produit notre texte et des dieux honorés par le propriétaire du calendrier, on arrive à cette conclusion que notre homme était un Romain, devenu colon entre Mantoue et Brescia. On pourrait même dire à quelle époque. Car le sixième mois de l'année, dans notre ménologe, au lieu de s'appeler *Sextilis*, est dénommé *Augustus*. Le nom de l'empereur fut donné à ce mois par le sénat en 746 de Rome (8 av. J.-C.). Le calendrier est donc postérieur à cette date, mais il ne s'en écarte pas de beaucoup. C'est en effet sous Auguste qu'une colonie composée de citoyens (*civica*), non pas seulement de vétérans, fut emmenée à Brescia. Sans doute le Romain dont nous nous occupons faisait partie de ce groupe. Mais on peut supposer qu'il ne connut Epona et son culte, qu'une fois installé dans le nord de l'Italie. Le territoire de Brescia appartenait aux Cénomans; et ces Gaulois n'avaient pas manqué d'y introduire leur déesse préférée. Peut-être même un sanctuaire ou une chapelle d'Epona se trouvait-elle sur les terres échues au colon. Il n'aurait donc fait que succéder au culte de ses prédécesseurs; et, en vrai Romain, il aurait associé les dieux des vaincus aux dieux de sa patrie d'origine. (*Not. d. Scavi*, p. 7-12; *Bull. comun.*, p. 376-381.)

L'Afrique romaine occupait une large place dans le Bulletin de 1892. Je regrette de ne pouvoir parler en détail aujourd'hui de cette terre si fertile en monuments de toute espèce. Il faut pourtant s'y résigner. Les fouilles dernières ou bien n'ont rien produit qui touche à la religion, ou bien n'ont pas encore été publiées. Je me reprocherais cependant de ne pas citer les deux *Chroniques africaines*[1] de M. Gsell. L'auteur y signale, en les analysant parfois, le plus souvent en les jugeant d'un seul mot juste, tous les travaux écrits sur l'Afrique ancienne et les trouvailles qui les ont d'ordinaire motivés. Ces résumés, où les curieux de l'histoire religieuse auront de quoi se satisfaire. témoignent d'une science sûre et de connaissances fort étendues. On souhaiterait des tableaux de ce genre dans les différentes régions de l'archéologie romaine.

AUG. AUDOLLENT.

1) Extraits de la *Revue africaine*, premier semestre de 1892; *ibid.*, 1893.

DE L'ÉTAT ACTUEL

DES

ÉTUDES SUR LA MYTHOLOGIE GERMANIQUE

(*Suite et fin*[1].)

III

Quel rapport y a-t-il entre la légende héroïque et le mythe divin? Telle est une des grosses questions qui se posent devant l'historien de la religion germanique. Les légendes de Helgi, de Sigurd, d'Atli, celles des Wölsungen et des Nibelungen, le cycle légendaire de Dietrich de Berne et d'Etzel, les légendes de Wolfdietrich, de Béowulf, de Gudrun et Walthari, de Wieland le forgeron, sont-elles ou ne sont-elles pas des documents qui nous fassent connaître l'ancienne religion germanique? Les héros sont-ils des figures divines altérées, de telle sorte que l'on puisse reconstituer des dieux avec les éléments fournis par les chants héroïques? Ou bien n'ont-ils aucune valeur mythologique et faut-il seulement y chercher le souvenir de personnalités historiques et d'événements du passé? Ou bien enfin ne relèvent-ils ni de la mythologie ni de l'histoire et ne sont-ils que les créatures de l'imagination poétique[2]?

Wilhelm Grimm, on le sait, penche vers cette dernière opinion dans sa *Deutsche Heldensage* (1re éd. 1829, p. 395 et suiv.). Il lui répugne d'attribuer à la légende héroïque un fond mythologique

1) Voir la livraison précédente, p. 43 à 66. — Traduction libre de l'original hollandais, par M. Jean Réville.

2) A côté du grand ouvrage de Müllenhoff, *Zeugnisse und Excurse zur deutschen Heldensage*, il y a un résumé agréable du sujet dans la *Deutsche Gœtter-und Heldensage* d'Adolf Lange (1887). Voir aussi, parmi les ouvrages norvégiens : Grundtvig, *Udsigt over den Norske oldtids heroiske digtner*.

ou historique. Mais son point de vue est insoutenable, quelle que soit la valeur de son ouvrage, si riche en renseignements. Lui-même, d'ailleurs, montre clairement à quel point les vicissitudes historiques des Germains du Nord et du Sud ont réagi sur les légendes des héros.

Parmi les défenseurs de leur valeur historique on peut citer Wilhelm Müller, qu'il ne faut pas confondre avec l'autre W. Müller, l'auteur de *Geschichte und System der altdeutschen Religion* (1844). Dans sa *Mythologie der deutschen Heldensage* (1886) il considère l'histoire comme le fondement de la légende. Il y a beaucoup de vrai dans cette opinion. On ne saurait nier que la légende de Dietrich renferme des réminiscences du célèbre roi des Goths, Théodoric, et que l'Atli des Eddas soit le même que le roi des Huns, Attila. M. Müller a le tort d'exagérer cette conception, comme le lui reproche M. de la Saussaye dans son *Manuel* (II, p. 316). Il ne se refuse cependant pas entièrement à reconnaître des éléments religieux mythiques dans les légendes héroïques. S'il n'en admet pas dans celle de Walther et s'il n'accepte pas l'identification de Dietrich de Berne avec Thórr, il consent à comparer Siegfried et son épouse avec Freyr et Freya, il constate une ressemblance entre Hildebrand, maître d'armes de Dietrich et chef de ses troupes, et le dieu de la guerre Odhin, auquel il ramène aussi le Wate de Gudrun. N'y-a-t-il pas enfin comme une concession aux partisans de la valeur mythologique dans cette déclaration de la p. 7 : « Un héros n'est pas un dieu anthropomorphe ; il est la personnification des événements les plus importants de la vie de la tribu, parfois aussi le représentant du dieu de la tribu. » Ce sont ces inconséquences qui lui ont attiré de la part du professeur Symons le reproche d'avoir écrit un livre manquant de méthode, « der Methode nach verfehlt[1], »

Ce dernier représente un troisième point de vue, qui est aussi celui de MM. Meyer et Mogk. Il fait place à l'histoire dans la légende, puisqu'il y reconnaît des souvenirs de la migration des peuples. Mais il n'exclut pas pour cela son caractère

1) Article *Heldensage* dans Paul's *Grundrisz*, II, 1 et suiv.

mythique ni la part de l'imagination poétique dans sa formation. L'histoire, d'après lui, fournit le point de départ; le chant épique commémore, sans critique ni contrôle, les événements qui se rattachent à un nom célèbre. Il s'y ajoute des représentations originaires du passé, fondées sur d'antiques conceptions de la nature, des éléments mythiques ou plus souvent encore héroïques. L'opinion de Jacob Grimm d'après lequel les héros sont des dieux altérés, doit être modifiée en ce sens, que le mythe héroïque n'est pas sorti du mythe divin, mais que tous deux reposent sur le même fond de conceptions naturistes et se sont développés parallèlement. Ainsi, d'après le professeur Symons, Béowulf n'est pas une dégénérescence de Freyr ou de Thórr, mais une personnalité héroïque issue, indépendamment de ces divinités, d'une certaine notion de la nature [1]; de même, la partie la plus ancienne de la légende des Nibelungen s'est formée du mythe de Welsung Sigfrid, qui n'est pas une hypostase de Baldr ou de Wôdan, mais un héros solaire issu, indépendamment du mythe divin, de la contemplation du ciel rayonnant. Si l'on prétend expliquer par le mythe divin celui de Siegfrid et de Brünhild, il faut tout au moins remonter jusqu'à l'époque où les Germains adoraient Tyr comme dieu du ciel et Frija comme son épouse. Siegfried, en tous cas, est un héros lumineux. L'assassin du roi de Thuringe Irminfrid, Iring, dont le nom rappelle la voie lactée [2], est aussi un héros lumineux, proche parent de Heimdallr, mais n'en provenant pas. La légende de Hilde ou Hedeningen contient un vieux mythe germanique : pour M. Symons comme pour M. Müllenhoff, le combat éternel, Hjathningavig, entre Hethinn et Högni, au cours duquel Hildr réveille sans cesse les morts, n'est autre chose que la lutte éternelle entre la naissance et la mort dans la nature. Ce même mythe se retrouve dans la légende de Walthari, ou plutôt les deux légendes doivent leur origine à

1) Symons, 21. Pour lui, contrairement à l'opinion de M. Mogk, Béowulf est un héros lumineux. M. Meyer, lui aussi, y voit un « Blitz-heros ».

2) Grimm, *D. M.*, 4ᵉ éd., p. 297 : « Hiringi nomine quem ita vocitant lacteus caeli circulus usque in praesens sit notatus »; Iringes uuec = via secta = Iringes veg = Iuuaringes uueg.

un même ordre d'idées mythiques. La légende d'Orendel, très semblable à celle d'Ulysse sans que l'une dérive de l'autre, renferme un fond mythique : la défaite du héros maritime Orendel (vieux-norrois : *aurr*, humidité, — Symons, 63) par les tempêtes d'automne, sa captivité chez les géants de glace, son retour au printemps pour chasser les prétendants de sa femme Gróa et reprendre le pouvoir, jusqu'à ce qu'il soit de nouveau vaincu par les géants de glace. Il y a là incontestablement un mythe fondé sur la succession des saisons : c'est l'étoile Aurvandils-tá — orteil d'Orvandil, placé au ciel par Thorr dans le mythe scandinave — qui annonce son retour. Ainsi la légende héroïque renferme beaucoup d'éléments mythiques des temps les plus anciens; mais les héros eux-mêmes, sur lesquels ces vieilles conceptions se concentrent, ne sont pas de pâles reflets des anciens dieux; ce sont des personnalités existant par elles-mêmes.

Les deux auteurs que nous suivons ici tout spécialement, MM. Meyer et Mogk, se placent d'une façon générale à ce même point de vue. Ils ne rangent pas la légende héroïque parmi les sources où puisse s'alimenter notre connaissance de la religion germanique, car pour eux aussi les héros ne sont pas des dieux abaissés au rang d'hommes; ils sont mainte fois aussi anciens que ces dieux mêmes que l'on voudrait leur donner comme ancêtres. Héros et dieux sont probablement issus des génies supérieurs, à peu près à la même phase du développement germanique, sous cette réserve que certains dieux appartiennent déjà à l'héritage indo-germanique, comme, dans un autre domaine, l'homme et le singe paraissent être deux tiges indépendantes sortant d'un même tronc.

M. Meyer divise les héros en trois groupes : héros de l'orage : Ingvio, apparenté en tant que Yngvifreyr avec le dieu d'orage Freyr, Siegfrid, Béowulf, Dietrich, Walther, Wieland, le héros de l'éclair; — héros de la tempête : Orendel, Hagen, Wate; — héroïnes des nuages : Hilde.

Cette nouvelle théorie, assez révolutionnaire à première vue, modifie moins qu'on ne le pourrait croire, la valeur des légendes héroïques comme sources pour la hiérographie germanique.

Même en la considérant comme entièrement vraie, on constate que les éléments mythiques de la légende n'ont pas changé pour avoir été appliqués à un héros doué d'une existence individuelle et indépendante des dieux, et non à une divinité abaissée au rang de héros. Mais il y a plus : j'ai bien de la peine à me faire à cette idée que ces deux développements parallèles, des mythes divins et des légendes héroïques, soient aussi indépendants l'un de l'autre qu'on le prétend et qu'ils n'aient pas de points de contact. Il me paraît, au contraire, bien plus vraisemblable que, par exemple, entre un dieu lumineux et un héros lumineux, les traits communs ont dû être si nombreux, qu'ils doivent nécessairement avoir déteint l'un sur l'autre. Siegfrid est un de ces héros lumineux; le noyau historique de sa légende nous échappe; seul son caractère mythique peut être étudié par nous; or, qui pourrait dire avec précision si dans sa nature de héros lumineux, il n'y a pas des traits empruntés à Tyr, le dieu lumineux céleste? Il y a certains héros dont on peut affirmer qu'ils sont positivement des dieux altérés. Dans Gudrun, Wate est incontestablement le dieu de la tempête, Wôdan; M. Meyer le reconnaît (p. 301). Il habite « ze Sturme » (*Gudrun*, 204^{2}); il s'appelle « der alte (223^{2}, 240^{1}, 253^{1}, 274^{2}); il a « grîse locken » (355^{3}); on le voit « mit spehenden ougen, mit ellenbreitem barte » (1510^{2}); il se connaît en médecine et « gâhte sere, wie er den künic heilte » ($359^{2,4}$).

Par réaction contre une exagération en sens contraire on va trop loin aujourd'hui dans la défiance, à l'égard des éléments mythiques conservés dans les contes et dans les légendes. Grimm, von Hahn, Max Müller, Simrock, Linnig et beaucoup d'autres considéraient les contes comme le détritus, la dernière forme, « la poussière de diamant » du mythe (Lang, *Myth*, *Ritual and Religion*, II, p. 256). Quand on a eu reconnu que la matière de ces contes ariens se retrouve dans le monde entier, sans qu'il puisse être question d'emprunts d'une région à l'autre, cette thèse était condamnée. Benfey, Mannhardt dans sa seconde période, Lang, etc., sont venus alors et ont tout simplement rayé les légendes populaires et les contes de la liste des sources de la mythologie germanique.

C'est là un autre extrême dont il convient également de se garder. Sans doute, nous ne sommes pas aussi riches de documents que nous ne nous l'imaginions, mais il ne faut pas nier contre toute évidence l'existence d'éléments mythiques dans les légendes et surtout dans les contes, — car le conte à cet égard fournit plus que la légende[1].

Voici M. Mogk qui se refuse à voir des restes des mythes de Wôdan dans les vieilles légendes bien connues de Barberousse dans le Kyffhäuser[2]. Pour lui ce sont des histoires inspirées par la très ancienne croyance à la survivance des âmes dans la montagne, de même que celles du Venusberg, du Preneur de rats de Hameln, d'Audhr, l'épouse d'Olafr hinn hviti dans les tertres des calvaires (krossholar)[3], de Siegfrid à Geroldseck, Charlemagne dans l'Unterberg, Holger Danske dans le Kronborg. « Rien, dit-il (p. 1000), n'a jeté plus de discrédit sur notre mythologie que des combinaisons comme celles de Barberousse, ou à proprement parler Frédéric II, avec Wôdan. »

Mais ne faut-il pas quelque parti pris pour ne pas reconnaître dans la légende du Kyffhäuser un grand nombre de traits originaires de l'antique Germanie et qui nous reportent au dieu Wôdan? L'empereur est assis sous forme d'un vieillard à la longue barbe grise; il a pour compagne Holda, qui lui tend la coupe et qui nourrit les chevaux; ses chevaliers aux montures impatientes prennent part à la chasse fantastique; des corbeaux volent autour de la montagne, cette montagne de Wôdan à laquelle la légende impériale, de date bien postérieure, est indissolublement liée. La seule croyance à la survivance des âmes dans une montagne ne suffit pas à expliquer tous ces détails dont le mythe de Wôdan nous rend raison. Tel est aussi l'avis de M. Meyer (p. 243, 278, 282).

Peut-on soutenir que l'élément mythique est totalement absent

1) Frères Grimm, *Deutsche Sagen*, préface, VI sq.; Symons, p. 20.

2) A signaler parmi les monographies : Richter, *Deutsches Kyffhäuserbuch* (1876).

3) Voir Maurer, *Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum* (1855), I, p. 92 sqq.; II, p. 89.

de cette littérature, ou qu'il est tout au moins impossible d'y puiser pour reconstituer un mythe divin, quand on y trouve un mythe comme celui du serviteur de Freyr, Skirnir, qui cherche à conquérir Gerdr en présence de son maître et qui, pour la posséder, se fraye un passage à travers un mur de flamme? Nous avons affaire ici sans aucun doute à la nature enchaînée, délivrée par le soleil.

Sigrdrifa-Brynhildr est endormie par l'épine d'Odhin, d'après *Sigrdrífumál*, comme dans le *Hrafnagaldr* (22) la verge du géant des glaces endort les dieux et les hommes. Que le Sigurd qui délivre Brynhildr[1] dans son château entouré de flammes soit dérivé de Freyr, ou que ce soit simplement un héros lumineux offrant avec lui beaucoup d'analogies, les deux opinions peuvent se soutenir, alors même que la première paraisse beaucoup plus acceptable; mais une chose est certaine, c'est que notre conte, la Belle au bois dormant, a conservé les traits essentiels du mythe.

M. Symons signale à bon droit le rapport entre Hartrût et Hartheri de la légende des Hartungen, d'une part, et d'autre part, soit Baldr et Váli dans le mythe divin, soit le conte des « Deux frères ». J'en appelle aussi au chant de l'Edda Thrymskvidha-Hamarsheimt, où l'on nous décrit comment Thórr se rend à Jötunheimr sous la forme de Freya pour rentrer en possession de son marteau. Il y a ici, incontestablement, un mythe du printemps. Quant Thrym, pendant le banquet, demande au dieu déguisé : « Comment une fiancée peut-elle manger autant? » (*Hamarsh*, 27) et que Loki répond : « Pendant huit nuits Freya n'a rien mangé, tant elle soupirait après Jötunheimr »; quand le géant s'exclame ensuite : « Comment se fait-il que les yeux de Freya brillent à ce point? » et que Loki lui répond encore : « Pendant huit nuits elle n'a pas goûté le sommeil, tant elle soupirait après Jötunheimr », tout lecteur songe immédiatement au Petit Chaperon rouge et à sa prétendue mère-grand, d'autant que tout l'ensemble du mythe et du conte présente de frappantes analogies. Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce point, comme par exemple que le géant

1) Sifrit et Prünhilt dans les Nibelungen.

dans le Petit Poucet est un véritable géant de l'hiver germain, etc.

Nous ne prétendons pas qu'il ne puisse pas se trouver, en dehors du domaine aryen, des contes qui présentent plus ou moins de caractères de même nature : ainsi tel conte chilien offre des parallèles du peigne empoisonné de Boule de Neige (Schneewittchen) et de l'épine d'Odhin [1], et il y a beaucoup d'autres rapprochements du même genre à faire. Mais nous pensons que la ressemblance du mythe, de la légende et du conte peut, dans certains cas, être si grande et se poursuivre degré par degré d'une façon si régulière, qu'il faut considérer les uns comme les dérivés de l'autre et, par conséquent, il y a lieu de continuer à rechercher d'autres exemples de même nature. S'il convient d'être prudent et de reconnaître que dans bien des cas l'élément mythique germain ne peut plus être reconnu dans les contes populaires, il n'y a pas de raison de considérer toutes les légendes et tous les contes comme des produits de l'imagination des poètes, sans aucun lien avec les conceptions mythiques de la nature répandues chez les anciens Germains.

IV

Passons maintenant à un autre sujet qui nous amène justement sur le terrain des mythes divins, j'entends le rapport entre le Tiwaz-Ziu-Tyr et Wôdan-Odhin. Les résultats des recherches modernes sur ce point sont de ceux qui font le plus d'honneur à la science de la religion germanique.

Parmi les données populaires de la mythologie germanique figure la thèse que Wôdan-Odhin a été, dès la plus haute antiquité, le dieu suprême des ancêtres germains et que c'était un dieu du ciel. Les hommes de science avaient confirmé cette idée. Pour ne pas parler des plus anciens, Grimm (*D. M.*, p. 110) fait de Wuotan le dieu suprême, l'être tout-puissant, pénétrant toutes choses, la puissance créatrice, formatrice. Il ne méconnaît pas la haute

1) *Folklore Journal*, III, 290 et suiv.

situation de Tyr-Zio, mais celui-ci n'est pas le premier de tous. Meyboom, dans son *Godsdienst der Noormannen*, p. 264, le nomme, avant et au-dessus de tout, dieu du ciel, personnification de l'élément air ; cependant, pour lui Tyr est aussi un dieu du ciel (p. 319), celui qui jadis, dans une antiquité très reculée, a été le dieu par excellence. Ailleurs (p. 323), Tyr est la lune.

Simrock (*Deutsche Myth.*, 5ᵉ éd., p. 167) appelle Wuotan l'esprit qui pénètre la nature entière, sans dire s'il y a eu, oui ou non, d'autres dieux semblables à lui. Plus loin (p. 275), il rappelle cependant que Tyr, le vieux dieu du ciel, s'est effacé plus tard devant Odhin. Petersen, dans sa *Nordisk mythologi*, p. 154, est du même avis; par rapport aux autres Ases, Odhin est « urbilledet til sit afbillede og genbillede », c'est-à-dire comme l'original par rapport aux reproductions. En Hollande déjà, M. Tiele (*Geschiedenis van den godsdienst*, p. 202) avait montré en Tyr un dieu suprême déchu, mais sans y insister. M. Mogk n'hésite plus à se prononcer. Il déclare nettement (ch. IX) que Tyr est l'ancien dieu du ciel germanique, d'où s'est dégagé Wôdan, dieu du vent, pour s'élever plus tard au-dessus de lui.

Dans la célèbre formule Dyaus-Zeus-Jupiter-Tyr la racine commune à ces noms est *div*, rayonner. MM. Meyer et Mogk sont d'accord sur ce point. Mais pour le reste ils diffèrent dans les conclusions qu'ils en tirent. M. Mogk en déduit que Tyr était le dieu du ciel diurne clair ; M. Meyer, au contraire, prend la racine *div* au sens de « lancer des rayons, des éclairs », en sorte que Tyr devient chez lui le nom indo-germanique général pour le dieu de l'orage, de l'éclair illuminant la nue, de même que Thórr est le dieu de l'orage, du tonnerre. Ainsi, pour M. Meyer, le dieu primitivement unique de l'orage s'est scindé en deux divinités distinctes ; pour M. Mogk, le dieu du ciel Thórr s'est divisé en un dieu de l'orage, Thórr-Donar, et un dieu de la tempête Odhin-Wôdan. Toute la distribution des matières dans les chapitres consacrés par ces messieurs aux dieux de la mythologie germanique se ressent de cette différence. M. Meyer, après quelques mots sur le culte, commence son exposé par Thórr-Donar, le dieu de l'orage, passe ensuite à Tyr-Ziu, puis à Freyr,

forme secondaire du dieu de l'orage (« Nebenform des Gewittergottes », p. 222), et à Heimdallr, dieu de l'arc-en-ciel, faisant partie du groupe des dieux de l'orage ; alors seulement il en arrive à Odhin-Wôdan. M. Mogk part de Tyr ; de lui se sont détachés un Tiwaz-Wodanaz, plus tard Wôdan, et un Tiwaz-Thonaraz, plus tard Donar, tandis que lui-même descendait au rang de dieu de la guerre. M. Meyer, il faut l'ajouter, admet aussi que Tyr est un ancien dieu dépossédé.

Voici de quelle façon nous pouvons donc nous représenter cette histoire divine : Tyr, le dieu du ciel diurne clair, occupe ce haut rang déjà dans la période indo-germanique. L'histoire mythologique des tribus germaniques doit partir de lui. Même lorsqu'il descendit au rang de dieu de la guerre, il conserva encore une grande situation. Il n'est pas douteux, en effet, que Mars ou Arès, chez les auteurs romains et grecs, ne soit effectivement Tiwaz ; cela ressort clairement du nom que toutes les tribus germaniques ont donné au « dies Martis » des Romains. En plein moyen âge un Islandais traduit encore « in templo Martis » par « í Tys hofi ». En tant que Dieu de la guerre, Tyr est encore le « praecipuus deorum » des Tenctères, le « praesul deorum » des Goths et des Hermondures, le Mars Thingsus des Frisons, le « regnator omnium deus » des Séons, dont Tacite mentionne le culte solennel et dont les descendants, les Souabes, s'appellent encore à l'époque chrétienne d'après lui, Cyuuari, serviteurs de Ziu[1]. Les noms des patriarches des trois grandes amphictyonies des Ingvaeones, Herminones et Istvaeones, mentionnés par Tacite, au second chapitre de sa *Germanie* — d'après Müllenhoff : Ingvaz = celui qui est arrivé (M. Meyer de même, p. 298) ; Ermenaz = celui qui est élevé (M. Meyer lit Irmino = celui qui paraît) ; Istvaz = le vénérable (M. Meyer lit : Tuisto = le jumeau) — ces noms sont tous des épithètes de Tyr, d'où il résulte que tous les peuples qu'ils désignent ont été des serviteurs de Tyr. Les Saxons également l'adoraient comme leur dieu suprême. La célèbre Irminsul des Saxons, détruite par Charlemagne, était

1) Tacite, *Hist.*, IV, 64 ; *Annales*, XIII, 57 ; Jordanes, *Get.*, V. — Sur Mars Thincsus voir Pleyte, *Academische Verhandelingen*. — Tacite, *Germ.*, 39.

auprès d'Eresburg. En Er, Ear, c'est-à-dire bienveillant, telle était l'épithète qu'ils donnaient à leur dieu (cfr. Meyer, p. 221); chez les Bavarois mardi se disait Erestag. Chez les Frisons, Mars Thingsus est le dieu de l'assemblée populaire, tout comme Zeus, le dieu du ciel brillant, l'est pour les Grecs. Enfin il ne manque pas de preuves que les Scandinaves aussi honoraient à l'origine Tyr comme dieu suprême.

Toute cette manière de voir me paraît excellente et l'on s'étonne que M. Meyer ne s'y range pas, quoique les sources auxquelles il se réfère, le conduisent presque jusque-là. Elle est confirmée encore par l'analyse des causes qui, plus tard, privent Tyr de sa suprématie et ne lui laissent qu'une position subalterne, bien loin au-dessous d'Odhin-Wôdan. Ces causes sont de deux ordres. D'abord, l'antique dieu du ciel devint dieu de la guerre lorsque la guerre devint, pour les Germains, l'élément principal de leur existence. Ensuite, il bénéficia des succès des peuplades chez lesquelles il était adoré et des progrès de la civilisation empruntée par eux aux Romains.

L'épée que l'Edda, par exemple, accorde à Tyr, n'est pas autre chose que le soleil, par lequel l'antique dieu du ciel chasse l'obscurité de la nuit, et qui n'est devenu son arme qu'à l'époque où il passa de dieu suprême au rang de dieu des combats, et où sa signification naturiste mythique s'effaça. Par conséquent, les mythes où paraît l'épée de Tiwaz-Mars sont pour nous des variantes du mythe du jour qui, dès les temps les plus anciens, a dû être le mythe principal des Indo-Germains [1]. Dans cette catégorie rentrent : la légende de l'épée d'Attila; les honneurs divins rendus à l'épée par les Quades; le nom des Saxons d'après le *sahs* de leur Saxnôt, que M. Meyer aussi reconnaît dans le troisième membre de la formule saxonne du baptême [2]; l'épée de

1) A noter le parallèle très intéressant tracé par M. Mogk (p. 1088) entre Loki et ce Louhi du *Kalewala*, qui combat le dieu de la lumière Wäinämöinen.

2) L'authenticité du fragment de ce très ancien poème saxon (*anno* 775) où se trouvent les noms des dieux, est maintenue par M. Kögel, dans *Grundriss*, II, p. 244. — Déjà Grimm, *Deutsche Myth.*, 4e éd., 168 et suiv., a longuement établi ce même point de vue au sujet de l'épée de Tyr.

Freyr et celle de Heimdallr, dans le mythe scandinave, cette épée dont la disparition entraîne la mort de celui qui la portait[1], et où l'on reconnaît clairement le soleil, qui entraîne la mort du dieu du ciel aussitôt qu'il est tombé au pouvoir des puissances des ténèbres.

Ainsi, tandis que d'un côté Tyr-Ziu perdait son rang suprême, de l'autre, le culte de Wôdan s'élevait. Mais Wôdan-Odhin, à son tour, ne commença pas par être adoré d'une façon générale. Il y a longtemps que l'attention a été appelée sur ce fait, notamment déjà en 1822, dans un petit livre intitulé *Odins Verehrung in Deutschland*, par Heinrich Leo, qui circonscrit le culte de ce dieu chez les Goths, les Lombards, les Bavarois et les Souabes, tandis qu'il ne l'admet ni chez les Alemans, ni chez les Francs, les Burgondes et les Thuringiens. Il se trompait dans cette délimitation, puisqu'il est certain que les Bavarois ne furent pas adorateurs de Wôdan, que les Francs au contraire pratiquèrent son culte. Mais, dans sa teneur générale, son observation était juste : le dieu n'était pas adoré par tous les Germains uniformément. On peut considérer aujourd'hui comme démontré que c'est la Basse-Allemagne qui a été le berceau de Wôdan; M. Mogk (p. 1066) et M. Meyer (p. 234) l'établissent clairement. Dans l'Allemagne méridionale on n'en trouve aucune trace : il n'y a ni localités, ni plantes, ni astres portant son nom. Tandis que l'Allemagne centrale et septentrionale a son « Wodenesdag, Werndei, Odhinsdagr «, l'Allemagne du Sud ne connaît que le « Mittawecha, Mitwoch. » Si l'on y avait connu Wôdan, on y trouverait le « Wuotanestac ». Jonas de Bobbio, il est vrai, dans sa *Vita Columbani*, montre les Alemans sacrifiant à Vôdan, mais on peut prouver qu'une partie de cette peuplade a emprunté ce culte à ses maîtres, les Francs.

En Scandinavie non plus Odhin ne semble avoir été la divinité suprême. C'est Thórr qui est qualifié ici de « mest dignadhr »,

1) *Gylfaginning*, 37, 51 ; *Skírnismál*, 8, 9. — Dans *Hrafnagaldr*, 23, le dieu blanc à l'épée est Heimdallr « sverdhás hvita » ; *Gylf.*, 27 : « Heimdallar sverdh er kallat höfud ». Le *Hrafnagaldr* est l'œuvre de skaldes islandais, mais avec des éléments germaniques anciens.

« áss hin allmátki », « framastr », « sterkastr (*Gylfag.*, 21) et, chez Adam de Brême (IV, 26) de « potentissimus deorum ». Les assemblées populaires — les *Thing* — se réunissent le Thorsdagr; les bijoux portent l'emblème du marteau de Thórr, non de l'épée d'Odhin.

Ainsi le culte de Wôdan, également limité au nord et au sud, se trouve localisé dans le centre de l'Allemagne. Les témoignages positifs à l'appui ne manquent pas. Le *Heimskringla* (ch. IV) fait venir Odhin du pays saxon et le *Gylfaginning* implique pour lui la même origine. Dans l'Edda, la lutte bien connue entre les Ases et les Vanirs n'est autre chose que le conflit entre les anciens dieux et Odhin qui s'avance du sud. Il est de même le dieu des runes, le dieu de la culture supérieure qui introduit dans le nord les caractères issus de l'alphabet latin. Le cœur même des chants de Sigurd, c'est le pays franc; c'est là que l'histoire d'Odhin et celle des Völsungen sont le plus intimement mêlées; c'est là aussi qu'est le centre du culte de Wôdan. Les auteurs latins nous reportent aussi vers la Basse-Allemagne; le « Mercurium maxime colunt » de Tacite s'applique aux peuples du bassin inférieur du Rhin; or personne ne met en doute que Mercure soit Wôdan. Il en est suffisamment de preuves. Ce sont les Saxons qui emmenèrent Wôdan en Angleterre au ve siècle, alors que leurs chefs se considèrent comme ses descendants, et, quand trois siècles plus tard Charlemagne les soumet, ils servent encore Wôdan. Dans ce même ve siècle les Lombards l'adorent comme dieu suprême et répandent son culte vers le sud[1], comme le feront plus tard les Thuringiens.

Quant à sa nature, il est à l'origine, non comme le veut M. Meyer (p. 234), un géant de la tempête idéalisé, mais une des faces du dieu du ciel Tiwaz, savoir le ciel où soufflent les tempêtes, un Tiwaz-Wodanaz, comme l'indique la racine *vâ* = souffler. C'est donc primitivement une épithète de Tiwaz, puis il devint un dieu à part, le dieu du vent, et en cette qualité il était déjà connu chez les peuplades que nous venons d'énumérer. Mais

1) Paulus Diaconus, *De gestibus Longob.*, I, 8.

lorsqu'à la suite des expéditions de César, de Drusus, de Tibère, de Britannicus, la civilisation romaine pénétra dans les pays germaniques, le dieu local du vent, Wôdan, devint le porteur de cette civilisation et s'éleva ainsi en dignité. Déjà Tacite le connaît sous cet aspect. Les Francs se placent sous sa protection, comme serviteurs de Wôdan, quand ils fondent une nouvelle confédération sur le Rhin inférieur. De chez eux il se répand chez les Saxons, en Angleterre, en Danemark, enfin, mais seulement à l'époque des Wikings, entre 800 et 1000, d'après M. Meyer, en Scandinavie.

Cette histoire du culte de Wôdan se tient si bien, elle répond si bien aux exigences de la logique comme aux données historiques sur lesquelles nous pouvons nous appuyer, qu'elle peut, ce me semble, être considérée comme acquise à la science. La transformation d'un adjectif en nom, d'une épithète de dieu en divinité indépendante, n'est pas sans analogies même chez les Germains. De même que le Tiwaz tempêtueux, Wodanaz, devient ici Wôdan, Holda est originairement un qualificatif de Frija (Frigg); Burchard de Worms a encore conservé la forme Frigga holda. Et Freyr est un qualificatif de Tyr, vieil allemand *frô* = seigneur.

Je ne parlerai pas du développement ultérieur de la nature d'Odhin. Ses divers attributs en tant que Dieu du vent, dieu des morts, dieu de la fécondité, de la guerre, de la sagesse et de la poésie, sont suffisamment connus et les preuves à l'appui abondent. M. Meyer (p. 234) conteste qu'il soit jamais devenu dieu du ciel; M. Mogk (p. 1082) lui maintient ce caractère. En tous cas il a été chanté en cette qualité par les skaldes aux cours royales sandinaves. Le premier se prononce aussi plus nettement sur le caractère chrétien de plusieurs traits distinctifs d'Odhin l'Alfödhr, le créateur du monde, et l'on ne saurait guère en douter malgré les réserves de M. Mogk.

Nos deux auteurs, je l'ai déjà dit, ne s'accordent pas non plus sur l'origine respective de Wôdan et de Donar. Mais leurs tracés géographiques du culte de Wôdan et leurs appréciations sur la plupart de ses caractères distinctifs concordent. Sur le chapitre Wôdan la science de la mythologie germanique a fait de grands progrès.

V

Comme je ne me suis pas proposé de présenter une appréciation complète et détaillée des deux ouvrages dont j'ai entretenu mes lecteurs, je puis me borner à quelques observations sur les chapitres relatifs à Donar-Thórr. La naïveté de la foi populaire se manifeste bien clairement en lui. Dès les temps primitifs, communs à toutes les peuplades germaniques, il s'est séparé de Tyr, en tant que Tiwaz-Thonaraz, dieu du tonnerre (Thunaraz, tonare, tonitru, τόνος) et il s'est élevé au rang de divinité spéciale. C'est en Norvège surtout qu'il est adoré comme dieu du pays, comme dieu bienfaisant du tonnerre, ami des hommes, ennemi des géants avec lesquels il est en lutte perpétuelle, dieu de l'agriculture et de la vie de famille, dieu populaire universellement honoré « au culte duquel le paysan norvégien était attaché comme au morceau de terre sur lequel s'élevait sa maison » (Mogk, p. 1089). Son image est taillée dans le dossier des chaises ou à la proue des navires; dans les banquets la première coupe lui est consacrée; un feu sacré brûle pour lui dans le foyer. Pour se rendre compte à quel point le culte de Thórr était enraciné en Norvège, il faut lire les récits de la conversion des Norrois au christianisme. On y trouve des preuves vraiment touchantes de fidélité au dieu, « à mon seigneur Thórr, dont j'ai éprouvé l'assistance dans toutes mes détresses, c'est pourquoi il ne m'est pas permis de renier son amitié, tant qu'il me conserve sa fidélité[1] ».

Cependant son culte se retrouve aussi dans les contrées de l'Allemagne du Sud. Il y a son jour : Donarestag, Donresdach, Thunresday, Thunoresdäg. Saint Boniface abat auprès de Geismar le chêne qui lui est consacré. D'une façon générale aucun

1) Raudhr, dans *Olafssaga Tryggvasonar*, 150.
En dehors de l'ouvrage classique de Konrad Maurer, *Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum* (1855-6), je signale ici une excellente contribution à l'histoire de la Mission norvégienne de feu Lasonder : *De sage van Thorwald Kodransson den bereisde* (1886).

autre dieu n'a laissé de traces plus profondes dans la mythologie et le culte germaniques. De nos jours encore le folklore en a conservé de nombreux souvenirs[1].

Je dois me borner à signaler rapidement, parmi beaucoup d'autres sujets qui mériteraient d'être traités à part, les notices très intéressantes consacrées par nos deux auteurs à Njördhr et Nerthus (Meyer, p. 223, 265, 288; Mogk, p. 1058). Ils sont d'accord pour reconnaître la corrélation de ces deux divinités et leur démonstration est péremptoire. Le pendant féminin de Njördhr ne peut être que la Nerthus allemande. Quand Freyr et Freyja sont appelés enfants de Njördhr et de sa sœur, cette sœur ne peut être que Nerthus. La fête de cette dernière, décrite par Tacite dans le célèbre XL[e] chapitre de la *Germania*, est parallèle à la fête de Freyr à Upsala. La Nerthus des Suèves présente donc le même caractère que le groupe divin des Vanir qui, dans les campagnes d'Upsala, devinrent des dieux de la navigation, de l'agriculture, de l'élève du bétail et aussi de l'amour. Toutefois, quand M. Mogk (p. 223) attribue à Freyr et à son groupe primitivement la nature d'elfes bienveillants, il est difficile de concilier cette thèse avec le fait que cette divinité ne fut à l'origine qu'une épithète de Tyr[2].

Il m'est agréable de constater que M. Mogk s'accorde avec moi pour attribuer à la déesse Holda un caractère nettement chthonien, et que sa description des diverses faces de cette divinité, comme celle de M. Meyer, ne diffère pas de celle que j'ai essayé de retracer il y a quelques années[3]. Il importe de noter

1) Cf. Meyer, p. 206. Parmi les monographies sur Thórr, il faut mettre à part celle de L. Uhland : *Der Mythus von Thórr* (1836).

2) M. Meyer, p. 225 et 249, montre bien les services que Saxo Grammaticus, malgré son évhémérisme, peut rendre pour la reconstitution du mythe de Freyr.

3) M. L. Knappert a publié en 1887, chez Centen, à Amsterdam, une thèse de doctorat intitulée : *De beteekenis van de wetenschap van het Folklore voor de godsdienstgeschiedenis*, où il a particulièrement étudié les mythes de Holda. Voir *Revue*, t. XVII, p. 243.

M. Mogk confirme également ailleurs (p. 1065 et suiv.) l'interprétation de la nature du dieu Forseti que M. Knappert a proposée dans le *Theologisch Tijdschrift* de 1892, p. 438 et suiv. [*Note du traducteur*].

que l'aire de son culte s'étend beaucoup plus loin que ne l'admettaient les anciens mythologues, y compris Grimm; elle couvre presque toute l'Allemagne. M. Meyer, au contraire, conteste le caractère chthonien de Holda. Il ne veut pas que ce soit une déesse de la terre. S'il reconnaît en elle, de même que M. Mogk, la Frija-Frigg germanique, il prétend en faire une déesse des nuages, dont la demeure est seulement quelquefois transportée sur terre (p. 278). Il accorde bien que, comme puissance fécondante de la terre, elle ait pu devenir une sorte de divinité tellurienne (p. 287); il va même jusqu'à émettre l'hypothèse qu'il a pu y avoir une « Sproszform » de divinité des nuages fécondant la terre (p. 294); mais ces concessions ne lui paraissent pas entamer sa thèse. Pour lui il n'y a pas de divinité tellurienne dans la mythologie germanique; même la Terra mater, la Nerthus, de Tacite n'est pas une déesse de la terre, mais une déesse des nuages fécondants la terre. Cette conception se rattache à l'une de ses doctrines fondamentales, savoir que les puissances de la nature qui ont inspiré les croyances indo-germaniques aux dieux, sont celles de l'orage, de la tempête et des nuages. C'est pour la même raison, nous l'avons vu, qu'il ne peut pas accepter l'idée de M. Mogk que Tiwaz ait été, à l'origine, un dieu du ciel et une divinité-souche d'où d'autres se sont détachées[1]. Mais, si grande que soit l'importance de ces forces naturelles dans la genèse de la mythologie indo-germanique, elle ne saurait nous faire méconnaître l'existence positive de divinités chthoniennes telles que Perséphoné, Hadès, Hel, Ullr, ni la place considérable occupée par elles. La grande erreur du travail de Mannhardt sur Holda[2], c'est justement de l'avoir envisagée exclusivement comme déesse des nuages.

Hélas! l'explication des mythes sera probablement toujours pleine de dangers. On comprend qu'elle ait aux yeux des mythologues une importance capitale, mais les controverses des der-

1) Inutile d'ajouter que M. Meyer ne songe ici en aucune façon à une sorte d'hénothéisme, à la façon de P. Asmus, dans son *Indogermanische Religion* (1875-1877).

2) *Germanische Mythenf.* (1857), p. 243 et suiv.

nières années ont suffisamment fait éclater les profondes divergences qui les séparent. Combien ne se sent-on pas porté à la prudence, quand on voit un homme aussi réservé que Meyboom, dans son *Godsdienst der Noormannen*, assimiler le vaisseau *Naglfar*, construit avec les ongles des morts, « au roi de l'hiver, arrivant dans un vaisseau de neige, dont les innombrables et légers flocons blancs sont comparés aux ongles des morts détachés au cours des siècles » ! Que dire encore de son explication du soulier de Vidarr dans la bouche de Fenrir? Il n'y voit rien moins que la racine des taillis avec ses épaisses mottes de terre, qui assainit le terrain marécageux des tourbières, en absorbant les miasmes qui s'en dégagent! Qui se serait jamais douté que ces ingénieuses pensées fussent exprimées dans le mythe de Ragnarok?

Dans l'état quelque peu anarchique de la science des origines mythologiques, personne ne sera surpris d'apprendre que nos deux auteurs ne s'entendent pas entièrement sur ces questions délicates. Béowulf est un génie aquatique pour M. Mogk; un génie de l'éclair pour M. Meyer; pour le premier Grendel aussi est aquatique, pour le second il représente la tempête du printemps. Ici Aegir est la surface calme de la mer; M. Meyer hésite entre le caractère primitif de divinité des nuages et le caratère postérieur de divinité maritime. Il fait de Mimir le « génie des bois fusionné avec le Saint-Esprit », tandis que M. Mogk le prend pour un géant des eaux, pour une personnification de la pensée. L'œil d'Odhin dans la source de Mimir est le soleil disparaissant dans la mer. Pour M. Mogk, Heimdallr, le fils des neuf filles de Hlel-Aegir et de Rân ou des déesses des vagues, les Néréides, n'est pas l'arc-en-ciel, mais une hypostase poétique du dieu du ciel, le jour naissant à l'horizon; M. Meyer, au contraire, le range parmi les divinités de l'orage en sa qualité de dieu de l'arc-en-ciel. Celui-ci fait de Freyr le dieu « de fin d'orage, bienveillant et fécondant, représentant la transition de la pluie douce au beau temps avec le soleil ». Chez M. Mogk, Freyr est dieu du ciel et du soleil; Skirnir, son serviteur, est le faiseur de lumière; Gerdr est la nature enchaînée délivrée par le soleil; les cadeaux qu'elle reçoit sont des symboles solaires; Sklidbladnir est le

nuage, dissipé par le soleil. Loki est l'éclair d'après M. Meyer; d'après M. Mogk, celui qui met fin à la joie et à la douleur, donc à la fois ennemi et ami des dieux, et, dans ses relations avec Thórr, la puissance de la nuit d'hiver qui met un terme à son activité. Le même auteur voit l'origine des elfes dans la croyance à la survivance des âmes, tandis que M. Meyer y voit des personnifications de phénomènes naturels. Toutefois le premier les appelle, un peu plus loin, les forces élémentaires de la nature agissant sans bruit, et le second parle des âmes des morts, errant pendant la tempête, confondues avec les elfes. M. Mogk se représente qu'ils n'interviennent pas dans la vie humaine au même degré que les esprits; M. Meyer veut que les elfes aient affaire aux hommes, les géants aux dieux.

Ces incertitudes dans la définition des elfes montrent bien que, pour être en étroite relation avec le culte des esprits, leur rapport avec les puissances de la nature n'en doit pas moins être maintenu, sans que la ligne de démarcation puisse être bien rigoureusement établie. Quelque part que l'on fasse à l'animisme chez les Germains, il est impossible de nier que les phénomènes naturels aient joué un rôle important dans la formation de leurs mythes. Les traits essentiels de leur mythologie ne peuvent pas être compris, à moins que l'on n'ait l'œil ouvert sur les montagnes, les forêts, les brouillards, les mers et les champs de glace du monde germanique, soit septentrional, soit méridional, et que l'on ne prête l'oreille aux hurlements de ses tempêtes et aux éclats de son tonnerre. M. Meyer se prononce plus expressément à cet égard que M. Mogk; il est mythologue naturiste encore dans le genre de Mannhardt dans sa première période. Il rappelle particulièrement l'illustre mythologue, quand il parle des arbres célestes, des sources célestes, des trésors dans les nuages, des nuages considérés comme l'origine de presque toutes choses (p. 86, 88, 91, 153). Ainsi, pour lui, les trois Nornes doivent leur origine aux nuages blancs, gris et noirs (p. 168); leur demeure montre bien que c'étaient primitivement des nuages. Voici maintenant ce que ces mêmes êtres deviennent chez M. Mogk (p. 1024) : les Nornes, de même que d'autres esprits, demeurent

dans les nuages; elles sont trois par dédoublement de la Norne unique, Urdhr, qui avait des fonctions de trois genres différents; celle-ci, à son tour, s'est dégagée, en tant que *urdhr* par excellence, de la masse des âmes qui règlent le destin, des *urdir grimmar*, c'est-à-dire des Nornes grondantes.

Voilà bien des divergences! Il ne faudrait pas en exagérer la portée. Il y en a beaucoup qu'il est possible de réduire les unes aux autres. En outre, la signification et le caractère des divinités principales sont fixés. Les grandes lignes ne changeront pas. Il est regrettable seulement que nos deux auteurs quoique familiarisés avec l'anthropologie et l'ethnographie, se préoccupent si peu des légendes ou croyances parallèles que l'on peut trouver chez des peuples non aryens. L'école anthropologique, malgré toutes ses exagérations, nous apprend combien de pareilles comparaisons peuvent servir à éclaircir certains points obscurs.

Quelques observations secondaires encore avant de finir. On trouve dans l'ouvrage de M. Meyer une série de rapprochements entre des données de l'Allemagne du Nord et d'autres de l'Allemagne du Sud : les géantes des tempêtes chez les Scandinaves, Guri, Skadi, et la Sträggele de l'Allemagne méridionale; — les géantes des tourbillons, Fenja et Menja, et la tourneuse hessoise Trendel (« trendeln » c'est-à-dire tourbillonner); — Widolf, Asprian, Grimme, de la légende bavaroise, sont des géantes des bois allemandes; — les trois Nornes ont leurs pendants dans les trois sœurs Ainbet, Warbet et Wilbet de l'Allemagne du Sud; — Herzeloïde, Sigune dans Titurel, rappellent les jeunes filles au cygne, valkyrjur; sainte Gertrude, en Allemagne, rentre dans la même catégorie et par le nom et par le caractère; — le char de Thórr s'est conservé dans la voiture à bouc d'un géant tyrolien à barbe rouge et hurlant; — Sleipnir, le cheval à huit pieds d'Odhin, se trouve dans le coursier à huit pattes d'un géant borgne de la Basse-Autriche.

L'histoire de la mythologie germanique est traitée plus abondamment par M. Meyer que par M. Mogk. Celui-ci ne la fait commencer qu'avec Jacob Grimm, qui est, en effet, le premier à traiter ces études d'une manière scientifique. M. Meyer signale

déjà l'*Historia gentium septentrionalium* (1555) d'Olaus Magnus ; il rappelle les travaux d'Arngrimm Jónsson, de Magnus Olafsson, etc. ; il mentionne les *Observationum ad antiquitates septentrionales specimen* de Ericus, et en Allemagne, les ouvrages d'Elias Schedius, d'Arnkiel, d'Eckhart, de Keyssler, avant de s'arrêter un peu plus longuement à ceux de Grundtvig, Hauch, Mone. C'est un mérite, qu'il convient de lui reconnaître, alors même que la méthode critique manque à ces anciens écrits.

Je profite de l'occasion pour compléter la revue bibliographique de notre auteur, en mentionnant quelques-uns des travaux publiés en Hollande : O. G. Heldring, *Wandelingen ter opsporing van... legenden* (1822) ; Janssen, *De grafheuvels der oude Germanen* (1833) ; Buddingh, *Over den aard der Noorsche godenleer* (1836) et *Handboek voor de Noorsche mythologie* (1837) ; Westendorp, *Nederlandsche mythologie*, mémoire couronné par l'Université de Leyde et trop sévèrement jugé par Grimm ; Niermeyer, *Het booze wezen in het bijgeloof onzer natie* (1843) ; Utrecht Dresselhuis, *Godsdienstleer der aloude Zeelanders* (1845) ; Janssen, *De allervroegste beschaving van ons vaderland* (1853), *De kleeding onzer Germaansche voorouders ten tijde van Tacitus* (1859) ; surtout L. Ph. C. van den Bergh, *Proeve van een kritisch woordenboek der Nederlandsche Mythologie* (1846), sans compter les articles épars dans les almanachs populaires de Gueldre et d'Overyssel. Dans les temps plus rapprochés nous nous bornerons à signaler le *Godsdienst der Noormannen* (1874) de Meyboom, qui demeure un des titres de gloire de la science hollandaise en ces matières. MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye, dans leurs Manuels bien connus, ne parlent pas très longuement de la mythologie germanique, mais ils la traitent selon toutes les exigences de la méthode scientifique moderne [1].

Le folklore national excite un intérêt croissant, grâce aux sociétés archéologiques provinciales. M. Waling Dijkstra publie ses *Volksoverleveringen.... van Frieschen bodem* ; M. Cramer, de Zwolle, a ouvert une enquête méthodique sur les traditions po-

1) Le Manuel de M. le professeur Lamers, d'Utrecht, en cours de publication, n'est pas encore avancé jusqu'à la religion des Germains.

pulaires d'Overyssel ; M. G. J. Boekenoogen travaille à une collection de chants pour les enfants tels qu'ils se sont conservés en Nord-Hollande. En 1887, le baron Sloet a publié tout un volume sous le titre : *Dieren in het Germaansche volksgeloof*. Parmi les étrangers, Hoffmann von Fallersleben a fait paraître *Oudnederlandsche liederen* et J. W. Wolf des *Niederländische Sagen* (1843).

Cette revue des travaux hollandais sur la mythologie germanique était déjà achevée quand a paru le discours du professeur Symons, *De ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie*. On le voit, les études sur la mythologie germanique ne chôment pas. Puissent-elles susciter l'intérêt de chercheurs et de lecteurs toujours plus nombreux et puissent ces pages contribuer à faire apprécier tout ce que ces études doivent à MM. Meyer et Mogk.

L. Knappert.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

A CHICAGO[1]

(11-27 SEPTEMBRE 1893.)

Le *Congrès des Religions*, tenu à Chicago cette année, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique et de la seconde Exposition internationale du Nouveau-Monde, est un événement considérable, et par sa nouveauté et par l'importance des discours prononcés, et par le bruit qu'il a fait en ce pays et qui ne peut manquer d'avoir son retentissement en Europe.

C'est la première fois, depuis les temps de l'empereur Akbar et du roi Asoka, qu'on a tenté de mettre en présence les représentants théologiens ou laïques des grandes religions de la terre, si souvent et encore récemment à l'état d'hostilité, et de provoquer entre eux un pacifique échange d'idées et de sentiments. Quelque périlleuse qu'elle fût, l'expérience a réussi : pendant dix-sept jours une ou deux centaines de prêtres et de théologiens, de missionnaires et de moines de toute robe et de toute dénomination se sont réunis sur la même plate-forme, ont exprimé librement leurs sentiments, leurs griefs et leurs vœux, et, chose étonnante et qui aurait stupéfait Voltaire et beaucoup de libres-penseurs modernes, il n'y a pas eu trois paroles amères, ni même aigres-douces prononcées; pas une dispute ou un anathème

1) M. G. *Bonet-Maury*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, délégué par plusieurs groupes protestants de langue française en France et en Suisse, a bien voulu rédiger pour la *Revue de l'Histoire des Religions* un compte-rendu des séances du Congrès. Il est le seul Français qui ait assisté à ces réunions d'une si puissante originalité et qui seront peut-être considérées plus tard comme un des symptômes les plus caractéristiques de notre fin de siècle. [*Note de la Réd.*]

lancé. Cela seul est un succès et l'honneur de ce résultat est dû sans doute à la bonne volonté, à l'esprit de respect et même de sympathie qui animaient les délégués; mais en grande partie aussi, au tact et à l'esprit libéral, avec lesquels M. Charles Bonney et le Rév. J. H. Barrows ont dirigé ces séances.

Il faudrait un et même deux volumes pour rendre compte de tout ce qui a été dit au Congrès; nous laissons à l'intelligent et énergique organisateur, le Révérend *John-Henry Barrows*, le soin de publier cet exposé. Nul ne pourrait le faire avec plus de compétence et d'autorité; car c'est lui qui, depuis deux ans, a, au prix d'un travail d'Hercule, préparé la réunion du Parlement des religions et, dans ses fonctions délicates de président, a fait preuve d'une largeur et d'un tact parfaits.

Ce que nous allons tâcher de faire, pour les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions,* c'est d'esquisser en quelques pages les plus notables contributions, qui ont été apportées à l'étude, soit des religions de la terre prises séparément, soit de la mythologie comparée. Cela pourra servir de sommaire introduisant à la lecture du livre promis par le Rév. J.-H. Barrows.

Pour les questions générales d'histoire des religions, l'organisateur du Congrès avait demandé le concours de plusieurs de nos compatriotes. Notamment M. Albert Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France, qui n'avait pas pu accepter l'invitation de prendre part au Congrès, lui a adressé, à la demande de M. Barrows, un mémoire sur les *Conditions de l'établissement d'une religion universelle*. M. Jean Réville, directeur de cette *Revue*, a envoyé une notice demandée sur les *Principes d'une classification scientifique des religions*. M. Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, a contribué au Congrès par une notice sur les *Idées relatives à la dignite humaine, dans les religions inférieures*. Mais ces divers mémoires, écrits en français et parvenus à la dernière heure, n'ont pas pu être traduits en anglais, pour être lus en séance publique. Ils figureront à leur place, dans les *Actes* du Congrès.

I. Égypte, Assyrie. — Si nous commençons par les religions disparues, nous avons à mentionner deux mémoires intéressants.

Le premier, lu par M. *J. A. S. Grant-bey* (du Caire), a décrit les éléments essentiels de la théogonie et de la psychologie égyptiennes et a signalé ceux qui lui avaient été empruntés par les Grecs, les Hébreux et les Mahométans.

Dans le deuxième, M. *C. S. Goodspeed*, professeur de la science comparée des religions à l'Université de Chicago, a exposé ce que les religions mortes ont légué aux religions encore vivantes. L'idée de transcendance, d'après lui, a été léguée par les religions de l'Assyrie et de la Chaldée à Israël et, par les Juifs, est entrée dans le Christianisme; tandis que l'idée d'immanence de la divinité, propre à la religion des Égyptiens, y a été introduite par la voie d'Alexandrie.

II. Chine. — La religion en Chine a fait l'objet de quatre travaux. Deux ont été présentés par des missionnaires. Le Rév. *Isaac Headland* a décrit les différents cultes célébrés à Péking et le Dr *Ernest Faber* (de Shanghaï) a montré la genèse et le développement du Confucianisme.

En outre, on nous a lu en anglais les mémoires de deux savants mandarins : 1° de *Pung-Kwang-Yu*, secrétaire d'ambassade à Washington, délégué spécial du gouvernement chinois au Congrès, qui a été très applaudi, en manière de protestation contre les agissements trop peu parlementaires de certaines autorités fédérales envers les Chinois; 2° de *King-Hsieu-Hô* (de Shanghaï). Tous les deux traitaient de la religion et de la morale de Confucius; le premier, d'une façon plus analytique et légaliste; le deuxième, essayant de dégager les idées générales. Ce qui m'a paru ressortir de ces études, c'est l'harmonie ou la correspondance établie par Confucius entre les lois du monde physique et celles du monde spirituel. Les lois morales sont aussi immuables que les lois physiques. La prière, par exemple, ne saurait modifier les effets de la loi de rétribution du bien et du mal; donc, elle ne saurait profiter aux méchants. Pour que la prière soit efficace, il faut qu'elle prenne, pour ainsi dire, un point d'appui sur une vie vertueuse. Il y a là une conception de l'unité indissoluble de la religion et de la morale, que je recommande aux méditations de certains esprits sectaires enclins à croire que la

saine doctrine dispense du reste et a droit à toutes les faveurs de la divinité.

III. Japon. — Les religions du Japon étaient largement représentées; elles ont fait l'objet de sept mémoires : un se rapportant au Shintoïsme, quatre au Bouddhisme, deux au Christianisme. Le premier a été présenté par *Shibata Reuchi*, grand prêtre de la secte shintoïste du Jikko. Il a expliqué l'origine de cette secte, fondée vers 1541 par Hasegawa Kakugyo, une sorte de réformateur de la religion shintoïste des Kami, dans le sens d'une application morale, et qui reconnaît un seul Dieu suprême, créateur des demi-dieux. Il déclare qu'à ses yeux, la religion, si elle était sincèrement pratiquée, devrait amener les hommes à renoncer à la guerre et à ses violences, et conclut en faveur d'un tribunal d'arbitrage international, comme conforme aux vœux de la divinité. — *Hôriu-Toki*, un bonze en robe jaune et au crâne rasé, nous a fait l'historique des quinze sectes du Bouddhisme et a fait l'éloge de cette religion à qui, a-t-il dit, le Japon doit ses mœurs si douces, ses beaux-arts et toute sa civilisation.

M. *Zitsouza Ashitsu*, un lettré japonais, a expliqué en quoi consiste le « bouddha », c'est-à-dire l'état d'illumination suprême de l'âme humaine. Il l'a considéré dans ses cinq attitudes : 1° dénomination; 2° personnalité; 3° principe; 4° fonction et 5° doctrine.

Banriou Yatsou-bouchi a fait, à son tour, un exposé de la doctrine bouddhiste relative aux incarnations et aux moyens d'y mettre un terme. *Shakou Soyen* a expliqué la loi de cause et d'effet, telle qu'elle a été enseignée par Çakya-Mouni, et qui est à la base de sa conception du monde. *Zenchiro Nagouschi*, l'interprète laïque qui accompagnait Hôriu-Toki, nous a fait, en anglais, sa profession de foi personnelle : tout en adhérant, en principe, à la religion de Bouddha, il a déclaré n'appartenir à aucune secte et ne pas souhaiter l'accroissement de tant de religions différentes. Il croit que la *vérité est une*, et il exprime le vœu que, par un développement normal de leur principe fondamental qui doit être d'accord avec la vérité divine, toutes ces religions finissent par converger et s'harmoniser en une seule croyance uni-

verselle. Nous sommes encore loin de cette « terre promise » ; c'est ce qu'ont montré les discours de *Kinza-Ringa-Hiraï*, prêtre bouddhiste, et de *Hamichi-Kozaki*, président de l'Université chrétienne, dite *Doshisha*.

Le premier, dans un travail sur la *Position réelle du Japon à l'égard du Christianisme* a dressé un vrai réquisitoire contre les puissances chrétiennes de l'Europe qui ont infligé et imposent encore au Japon le traité de Tokio (1858), contrairement à toute justice internationale. Dans un langage éloquent et fréquemment applaudi, il a flétri la conduite de ces Européens, soi-disant chrétiens, et même de ces missionnaires, dits évangéliques, qui prêchent la morale du Christ et qui en pratiquent une toute différente; et il a exprimé sa confiance dans la logique et la justice de la grande République des États-Unis, pour mettre un terme à ces iniquités. — Le mémoire de M. *Kozaki*, un Japonais protestant, a été comme la réponse à ce réquisitoire. Il a déclaré que ses coreligionnaires se soucient peu des missionnaires et de leur trentaine de dénominations, que le Christianisme se recrute surtout parmi la classe des guerriers, des femmes et des jeunes gens, qu'il a horreur de l'esprit sectaire et des *credo* dogmatiques, et qu'en général, les protestants du Japon se rattachent à la tendance libérale d'Andover et que toutes leurs sympathies sont pour le Dr Charles Briggs, contre ses adversaires orthodoxes. Pour sa part, M. Kozaki croit à l'avenir d'un Christianisme indépendant et indigène du Japon.

IV. Ceylan et Siam. — Le Bouddhisme a fait l'objet de trois autres mémoires, de la part de M. *H. Dharampala*, secrétaire de l'Association bouddhiste de Ceylan; et du prince *Chandidrat Chodarham*, frère du roi de Siam. M. Dharampala, qui est un laïque fort instruit et très au courant de ce qu'on a écrit en français et en anglais sur la question, a présenté deux travaux : 1° Ce que le monde doit à Bouddha; 2° Ressemblances et différences entre le Bouddhisme et le Christianisme. Dans le premier, qui m'a paru le plus remarquable, il a esquissé la situation religieuse de l'Inde, à l'époque où parut Çakya-Mouni. La société, divisée en castes inflexibles et soumise aux dogmes d'un sacerdoce do-

minateur, était minée par le scepticisme, qui s'attaquait même aux idées morales. Gautama parut, prêcha l'abolition des castes et la bonne nouvelle de l'affranchissement des douleurs morales et physiques, par le renoncement à soi-même et par l'amour. Il substitua à l'idée d'un Créateur la conception du monde se formant par une évolution éternelle, mais admit l'existence d'un Dieu suprême, qui est tout amour, sérénité (*æquanimitas*) et miséricorde. Les quatre vertus cardinales de la morale bouddhiste sont la vérité, la justice, le courage et la générosité. Par elles, l'homme tue le moi égoïste et animal et réalise en lui le divin idéal. M. Dharampala s'est tu sur la question de la vie future et a seulement parlé d'un « éternel voyage », auquel Bouddha recommande de se préparer.

Le prince royal de Siam s'est placé à un point de vue plus populaire, pour nous décrire le Bouddhisme, tel qu'il existe dans son pays. Il nous a montré l'homme, qui lâche la bride à ses passions égoïstes et violentes, prenant peu à peu le tempérament d'un animal, par exemple d'un tigre; l'homme, qui les maîtrise au contraire et les soumet à la loi morale, devenant petit à petit semblable à un ange (*deva*). Il a marqué trois degrés dans la morale : 1° les devoirs qui procurent le bonheur dans la vie présente; 2° dans la vie future; 3° dans la vie éternelle, et a insisté sur les devoirs de famille. Cette conception du Bouddhisme n'est pas entièrement fermée à l'idée de l'immortalité de l'âme.

V. Hindoustan. — Le Brahmanisme, la religion des Hindous, qui reconnaissent les Védas pour livres sacrés, a eu pour organes deux savants brahmines de Bombay : MM. *Swami Vivekanandah* et *Manilal V. Dvivedi*. Le premier a placé en tête des religions de la terre ces trois cultes : l'Hindouïsme, le Zoroastrisme et le Judaïsme. Le Judaïsme n'a pu absorber le Christianisme, qui a conquis les deux parties occidentales du monde. Le Zoroastrisme a été expulsé de son berceau par l'Islamisme et réduit à presque rien. Reste le Brahmanisme, qui a résisté à la révolution bouddhiste et à l'action dissolvante des sectes et est encore la religion de l'immense majorité des Hindous. Il reconnaît un Dieu, esprit pur et sans forme, tout-puissant et miséricordieux, l'âme divine

et par conséquent éternelle et salue dans Krichna le grand purificateur des âmes. Tout l'effort du croyant hindou consiste à étouffer, à déraciner les passions sensuelles de l'homme, pour « devenir pur et parfait, comme le Père céleste est pur et parfait ». L'Hindou, bien instruit des Védas, n'est pas exclusif, ni intolérant; il reconnaît dans toutes les religions un degré dans la marche de l'humanité vers Dieu, et comme les diverses couleurs du prisme, dont la combinaison est nécessaire pour former la lumière du soleil. Vivekanandah a rappelé cette belle parole, que les Védas mettent dans la bouche de Krichua : « Je suis, dit le Seigneur, dans toute religion, comme le fil dans un collier de perles. Partout où tu vois une sainteté extraordinaire et une puissance extraordinaire pour relever et purifier l'humanité, sache que je suis là. » — Il ne répudie, donc, que le Bouddhisme, quand il est agnostique et le Jaïnisme qui est athée; mais reconnaît et adore le même Dieu, dans le Brahma des Hindous et l'Ahouramazda des Parsis, le Bouddha des Bouddhistes, le Jéhovah des Juifs et le Père céleste des Chrétiens, et appelle de tous ses vœux l'avènement d'une religion universelle, qui n'aura place ni pour l'intolérance, ni pour la persécution, qui reconnaîtra le divin dans l'homme et dans la femme, et dont tous les efforts convergeront vers ce but : aider l'humanité à réaliser sa nature divine. — Conformément à ces vues, Manilal N. Dvivedi a tenté de ramener toutes les religions sur le terrain rationnel d'une philosophie scientifique du monde et a signalé ces deux principes, comme pouvant servir de base à une religion unique : I. Existence d'un principe ultra-matériel dans la nature et croyance à l'unité de tous les êtres; II. Croyance à la réincarnation et au salut par l'action morale.

Après les représentants de l'Hindouïsme orthodoxe, nous avons entendu les organes du Brahmo-Somaj, cette « Société de Dieu », fondée en 1830 par Raja Ram Mohun Roy pour la réforme du Brahmanisme. Le Brahmo-Somaj était représenté par *Protab-Chunder-Mozoumdar* (de Calcutta), le plus brillant disciple de Keshub-Chunder-Sen, et par *Nagarkar* (de Bombay), un de ses plus jeunes adeptes. Dans un premier discours, le Dr Mozoumdar

a rappelé les origines du Brahmo-Somaj et son but, qui est d'épurer l'Hindouïsme des pratiques idolâtriques et de certains usages sociaux, iniques et cruels, qui le déshonorent. Les adhérents de cette réforme, qui sont au nombre de près de cent mille, admettent la Bible, comme inspirée d'en haut et y voient le couronnement de la révélation védique; ils adorent un seul Dieu, père de toutes les races, et saluent dans le Christ, le suprême guide moral de l'humanité. Élargissant son sujet, l'orateur a consacré un second discours à exposer « la dette religieuse du monde envers l'Asie ». Dans un langage magnifique, il a montré tous les fondateurs de religion, tous les prophètes et moralistes, anciens et modernes, sortant de l'Asie pour aller porter le flambeau des vérités divines à tous les points cardinaux. C'est à l'Asie, a-t-il dit, que le monde doit ces cinq grandes choses : 1° l'intuition de l'Esprit de Dieu, immanent et agissant dans la nature; 2° l'introspection, c'est-à-dire la conscience de la présence de Dieu dans notre âme; 3° l'adoration de Dieu aimante, joyeuse, débordante dans la prière extatique ou dans les chants d'allégresse; 4° le renoncement jusqu'à l'ascétisme et 5° l'obéissance et la consécration de soi-même, par l'union parfaite de notre volonté avec celle de Dieu, telle qu'elle a été glorieusement manifestée dans le sacrifice de Jésus sur le Calvaire. — Le professeur Nagarkar, à son tour, a énuméré les réformes sociales opérées par le Brahmo-Somaj, avec l'aide du gouvernement anglais; par exemple : l'abolition des *suttis* ou crémation de veuves et des mariages entre enfants; l'abaissement des barrières entre les castes, surtout en vue du mariage et les soins donnés à l'éducation des femmes. — Cela nous amène au mémoire de M[lle] *Jeanne Sorabji*, une Parsi de Bombay, convertie au Christianisme. Dans un discours bref, mais bien écrit et émaillé de poésie, cette jeune et jolie fille des Guèbres nous a parlé des collèges de jeunes filles, établis à Bombay, Calcutta, Madras, Allahabad, Mysore, etc., et dont un ou deux ont été fondés par des rajahs indiens. Elle nous a montré les femmes hindoues, sans sortir de la réserve et de l'ombre discrète où les maintiennent les usages du pays, piquées d'émulation par l'instruction des femmes anglaises ou américaines, et s'adon-

nant, avec ardeur, à l'étude de la littérature, des sciences et même de la médecine. Beaucoup ont le don de la poésie et l'on pouvait s'en apercevoir en écoutant la parole imagée et bien rythmée de Mlle Sorabji.

VI. Perse (Religion de la). — Le Mazdéisme, ou religion des anciens Perses, professée jusqu'à ce jour par les Parsis de Bombay, n'a fait l'objet que d'un mémoire; mais ce travail, composé par *Jinandji Jamshodjii Modi*, était aussi approfondi et complet qu'on pouvait le souhaiter. Ce qui m'a paru original, c'est qu'il s'est efforcé de prouver par des textes que la religion de Zoroastre était, dans le principe, monothéiste et adorait dans Ahouramazda le Dieu unique, créateur, souverain du monde moral comme du monde physique. Au-dessous de lui, deux principes : Spenta-Mainyu, principe du bien, et Angra-Mainyu, principe du mal, ont collaboré à la création de ce monde terrestre, d'où la présence du bien et du mal sur la terre et dans l'homme. C'est l'usage fréquent d'employer le nom d'Ahouramazda, plutôt que Spenta-Mainyu, pour l'opposer à Angra-Mainyu, qui a fait croire que Zoroastre avait prêché le dualisme. Au contraire, il a enseigné qu'Ahriman et l'enfer seront détruits, que les hommes ressusciteront des morts et qu'il y aura sur terre un règne éternel de bonheur. Le savant Parsi a insisté sur la signification morale de l'adoration du feu, ce grand purificateur, exalté la *pureté du cœur* comme l'objet suprême de la morale mazdéenne et la règle des Parsis et rappelé les trois grands devoirs recommandés par le Vendidad : 1° secourir les pauvres; 2° aider un homme à se marier; 3° donner l'éducation à ceux qui la cherchent.

VII. Pays musulmans. — L'Islamisme n'a pas eu de représentant officiel au Congrès religieux de Chicago, le sultan de Turquie ayant refusé, comme l'archevêque de Cantorbéry, d'y envoyer des délégués. Cela ne nous a pas empêchés d'entendre parler de la religion de Mohammed, par quatre voix, sinon autorisées, du moins fort compétentes.

Le Rév. *B. F. Kidder*, un missionnaire, nous a entretenu des croyances et pratiques superstitieuses, qui existent chez la plupart des populations musulmanes du nord de l'Afrique, notam-

ment chez les Maures et les Assaoui du Maroc, et qui révèlent la persistance d'éléments spiritistes et fétichistes, au sein même de l'Islamisme. *Mohammed-Alexandre Webb*, un Américain devenu musulman, a lu deux mémoires : l'un sur l' « esprit de l'Islam »; l'autre, qui avait pour objet l'influence de l'Islamisme sur les conditions sociales, qui ont soulevé de vives protestations de la part de l'auditoire. En effet, non seulement il y a fait l'apologie de la personne de Mohammed et de la pureté de sa morale, mais il a prétendu prouver que le Koran n'autorisait ni la polygamie, ni l'emploi du glaive pour convertir les infidèles, ni l'esclavage, ni l'exclusion des femmes de tous les droits sociaux.

Le Rév. *George Washburne*, président du Collège américain de Constantinople, était plus près de la vérité, quand il a signalé les points de contact et les différences entre l'Islamisme et l'Évangile. Il a montré que, malgré de grandes ressemblances dans les deux morales, elles différaient essentiellement par la conception légaliste de Mohammed et par l'emploi de la force armée, comme moyen de propagande, et qu'en théologie la principale divergence est dans le dogme de la Trinité. Mais, ce qui a paru tout à fait extraordinaire, c'est lorsque le Rév. *Christophe Jibarra,* archimandrite du Patriarche orthodoxe de Syrie, est venu nous dire qu'il ne trouvait pas ces contrastes irréductibles; qu'à ses yeux, l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile étaient trois livres, également inspirés d'en haut; et qu'il se flattait, par une saine exégèse des trois, de concilier les deux religions.

Nous terminerons cette revue des contributions du Parlement de Chicago à l'histoire des religions extra-bibliques, par une brève analyse du travail remarquable de miss *Alice C. Fletcher* sur la religion des Indiens de l'Amérique du Nord. D'après elle, les Indiens reconnaissent pour Dieu une puissance mystérieuse, inconnaissable et sans nom, qui anime toute la nature. C'est de cet Être tout-puissant qu'ont procédé, à l'origine, les prototypes de tous les êtres, vivant sur la terre. C'est par le canal de ces types ou Esprits invisibles, que la vie découle de cette source unique et se répand dans toutes les créatures. L'homme, lui aussi, a été créé par leur intermédiaire et dépend d'eux, au

physique comme au moral. C'est dans la solitude et par le jeûne qu'il peut entrer en communication avec eux et leur demander la force nécessaire pour accomplir sa destinée. Les Indiens croyaient à la vertu de l'ascétisme, à l'efficace du « calumet de paix et d'amitié », à l'immortalité personnelle; mais, attribuant tout à l'action toute-puissante de ces Esprits, ils avaient une faible idée de la responsabilité morale et de la rétribution du bien et du mal.

G. Bonet-Maury.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

A. Le Braz. — **La légende de la mort en Basse-Bretagne. Croyances, traditions et usages des Bretons armoricains,** avec une introduction par M. *L. Marillier.* — Paris, Champion; in-12 de lxxi et 495 p.

Boüinais et A. Paulus. — **Le culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale,** avec une préface par M. *C. Imbault-Huart.* — Paris, Leroux; in-12 de xxxiii et 267 p.

De toutes les formes de la vie religieuse élémentaire de l'humanité il n'en est pas de plus persistantes que celles qui concernent les relations des vivants avec les morts. Nulle part la piété ne se montre plus conservatrice que dans les coutumes, les pratiques et même les croyances par lesquelles ces relations sont réglées. C'est que, de tous les mystères où plonge la destinée humaine, de tous les abîmes de la vie universelle dont chaque être humain est à chaque instant hanté au cours de sa vie individuelle, de toutes les puissances de l'inconnaissable dont il se sent dépendant, il n'y en a pas de plus tragique ni de plus redoutable que la mort. Elle frappe l'homme dans tout ce qui lui tient le plus au cœur : l'amour de la vie pour lui-même, les affections les plus profondes pour ses parents, ses amis, les êtres qu'il vénère, ou encore dans ses haines les plus ardentes pour des ennemis ou des êtres malfaisants dont il redoute la funeste influence. Ce qui touche à la mort revêt ainsi un caractère sacré et c'est même là un des traits distinctifs de l'espèce humaine parmi toutes les autres créatures que nous connaissons. Partout, dans toutes les races, à tous les degrés de la civilisation, la religion inspirée par la mort se retrouve et elle surnage parfois seule dans le naufrage des autres croyances, aux périodes de crise religieuse.

L'attachement religieux, si profond, de l'esprit humain pour les coutumes ou les pratiques concernant les morts, fait que l'on éloigne comme une profanation les changements ou les suppressions de rites ou de cérémonies traditionnels, même quand on n'en comprend plus le sens originel, en sorte que les croyances qui les ont inspirés peuvent disparaître sans en compromettre l'observance. Même les hommes dégagés de ces croyances s'associent aux pratiques funéraires, par indifférence, par pudeur pour leurs morts, afin de ne pas se singulariser ou de ne pas attirer sur eux des jugements défavorables de l'opinion,

mainte fois enfin parce que dans les heures de deuil l'esprit même le plus sceptique se raccroche, comme malgré lui, en vertu de l'impulsion instinctive de l'être vivant, à tout ce qui lui parle de survivance. Puis d'autres croyances surgissent, d'autres expressions de la foi religieuse s'emparent de l'âme humaine, qui se glissent peu à peu dans les pratiques funéraires ou dans les rites conservés et qui leur communiquent ainsi une vitalité nouvelle. De là leur étonnante persistance à travers les diverses couches de la civilisation.

Comme, d'autre part, la religion inspirée par la mort est une des formes les plus générales de la vie religieuse au sein de l'humanité, cette persistance des pratiques mortuaires se manifeste dans toutes les parties du monde, en sorte qu'il n'y a guère de champ plus vaste ni plus riche que celui-là pour quiconque veut faire des études comparées sur les religions, les mœurs et le folklore des diverses races humaines.

Les deux livres, dont la publication à peu près simultanée nous suggère les réflexions précédentes, n'ont pas des prétentions aussi hautes. Le premier cependant, par l'organe de M. L. Marillier dont l'esprit philosophique ne pouvait manquer de dégager la signification générale du livre auquel il mettait une Introduction, signale la portée et la valeur des légendes bretonnes, pour la plupart modernes, comme contribution à l'étude des religions et à la psychologie ethnique. Le second contient déjà un essai de comparaison entre le culte des morts chez les Chinois et les Annamites et le culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, mais avec peut-être moins d'esprit philosophique et moins d'ouverture sur la psychologie et l'histoire religieuses en général.

*
* *

La Bretagne est une mine inépuisable de traditions et de ce que l'on appelle, dans le langage du folklore actuel, des survivances. Pour ne pas parler de ceux qui ont aimé et fait connaître les croyances populaires bretonnes, comme E. Souvestre, avant que l'étude des traditions populaires fût devenue une discipline scientifique, il semblerait que M. Luzel, M. Sébillot, M. Quellien eussent épuisé le trésor de coutumes, de légendes et de pratiques caractéristiques accumulé au cours des âges et pieusement conservé dans les cadres poétiques de l'esprit breton. Or, voici que dans les seules régions du Trécor, du Goëlo et du Quimperrois, M. A. Le Braz, professeur au lycée de Quimper, glane quatre-vingts légendes se rapportant uniquement à la destinée des âmes après la mort et à leurs relations avec les vivants, dont quelques-unes sans doute rappellent des contes déjà connus, mais dont beaucoup d'autres sont originales et sans parallèles publiés ! C'est que la Bretagne n'est pas seulement conservatrice d'anciennes légendes ; elle en produit sans cesse de nouvelles ; une partie de ses habitants est encore dans l'état d'esprit qui donne spontanément naissance aux récits merveilleux comme à ce qu'il y a de plus naturel. La race étant d'ailleurs douée

de poésie, le pays avec ses grandes landes, ses rochers, ses côtes accidentées, se prêtant à la rêverie comme à la dramatisation des phénomènes naturels, la vie maritime développant le sentiment que l'on est entouré de puissances surhumaines qui disposent de la destinée, l'interprétation du monde et des événements par le moyen des puissances surnaturelles fleurit encore en terre bretonne. Ici c'est le surnaturel qui paraît naturel. Voilà pourquoi, comme l'observe fort justement M. Marillier, la psychologie ethnique plus encore que l'histoire des religions trouve son compte à ces récits nés d'hier que M. Le Braz a réunis et en qui se trahit une forme encore primitive de l'activité psychique. Ou plutôt l'histoire des religions comme le folklore ne prennent toute leur valeur que lorsqu'on cherche dans l'étude scrupuleuse, méthodique, critique, des phénomènes religieux, des institutions, des pratiques ou des textes en qui la vie religieuse du passé s'est manifestée, puis pour ainsi dire stratifiée, un apport de premier ordre à la connaissance scientifique de l'âme humaine. Savoir ce que l'homme a cru, ce qu'il a pensé du monde et de sa propre destinée, quelles sont les règles de vie qui lui ont paru sacrées et pour quelles raisons, en quoi il a mis ses plus hautes espérances, n'est-ce pas connaître l'esprit humain dans son activité la plus intime? Telle est la haute portée de ces études d'histoire religieuse générale et même des travaux, en apparence seulement plus modestes, des folkloristes sérieux, pour lesquels le recensement des traditions populaires n'est pas une simple distraction et en quelque sorte une manie de collectionneur, mais un effort consciencieux pour s'initier à la vie psychique telle qu'elle se déroule aux étages de civilisation inférieurs au nôtre.

La meilleure manière de faire connaître ce que le recueil de légendes publié par M. A. Le Braz renferme d'intéressant à ce point de vue général, ce serait de reproduire la longue Introduction qu'y a mise M. Marillier (LXXI pages). « Un grand nombre de faits qu'il a recueillis, observe M. Marillier, prennent un intérêt beaucoup plus vif et en même temps une plus certaine authenticité par leur frappante analogie avec d'autres coutumes et d'autres croyances qu'ignoraient à coup sûr tous ceux qui lui ont apporté des renseignements et qui ont, à des titres divers, collaboré avec lui. A chaque page presque de ce livre il y aurait place pour de très intéressants et très curieux rapprochements, avec les usages funéraires d'un grand nombre de peuples non civilisés et les conceptions qu'ils se forment de la nature de l'âme et de sa destinée après la mort » (p. XXVI).

Le recueil de M. Le Braz contient neuf chapitres, précédés de courtes explications sur les conceptions ou les usages qui constituent le trait caractéristique de chaque groupe de légendes. L'auteur commence par les intersignes, c'est-à-dire les présages de mort. Ainsi, quand on voit en rêve une personne portant un faix de linge sale, c'est signe qu'on doit perdre à bref délai un de ses proches. Quand on entend la nuit crier l'essieu de la charrette sur laquelle se tient la personnification de la mort, cela présage qu'elle ne tardera pas à frapper

l'un des habitants de la maison. En réalité les intersignes se produisent toujours, mais on ne les saisit pas toujours. Certaines gens ont plus que d'autres le don de voir et les croyances populaires ont déterminé certaines conditions qui procurent ce privilège, si c'en est un. Il est intéressant de noter l'idée populaire que « si nous étions moins préoccupés de ce que nous faisons ou de ce qui se fait autour de nous en ce monde, nous serions au courant de presque tout ce qui se passe dans l'autre » (p. II). Elle est à rapprocher de la croyance très répandue dans le paganisme gréco-romain de l'époque impériale et à laquelle les philosophies néo-pythagoricienne et néo-platonicienne donnèrent leur sanction, que la première condition pour connaître l'avenir, c'est la pureté de l'âme, le dégagement de toutes les souillures que le contact du monde et la vie passionnelle provoquent. L'élément moral paraît même plus largement représenté dans la superstition païenne du IIIe siècle que dans la superstition chrétienne de la Bretagne. Il est vrai que la part du christianisme dans les croyances populaires bretonnes sur lesquelles reposent nos légendes, est singulièrement réduite. L'Église en a détruit quelques-unes, mais le plus souvent elle les a adoptées et plus ou moins appropriées à son usage, plutôt qu'elle ne les a pénétrées de l'esprit du christianisme. Aux conjurations païennes elle a substitué l'exorcisme chrétien et surtout l'action des messes sur la destinée des morts. Le décor a changé, mais au fond le drame est resté le même.

Le second chapitre a pour titre l'*Ankou*. L'Ankou, c'est la mort personnifiée, non pas d'une manière abstraite, mais en la personne du dernier mort de l'année dans chaque paroisse. Cependant les idées sur ce point ne semblent pas bien précises; d'une part, l'Ankou change suivant les paroisses et les années; d'autre part, il est bien toujours le même personnage, le même squelette debout dans une mauvaise charrette dont les essieux grincent, armé de sa faux et circulant la nuit à travers le pays. La réprésentation abstraite de la mort, en tant que puissance unique, et la représentation concrète du squelette du dernier mort connu dans la paroisse, se confondent dans les esprits. Il y a ainsi, très souvent, dans les représentations de la foi populaire, à côté d'une étonnante précision de détails, une indétermination non moins étonnante des traits qui nous paraissent, à nous plus réfléchis, être les traits essentiels. Ne voit-on pas constamment des gens vous parler d'ombres ou d'esprits, qui affectent leurs sens comme s'ils étaient corporels, et qui sont néanmoins considérés par eux comme dénués des attributs ordinaires de la matière? De plus, une bonne partie des légendes rapportées par M. Le Braz et en qui se trahit l'état d'esprit qui nous occupe, contiennent le récit d'aventures qui sont survenues pendant le sommeil, ou à la suite de veillées prolongées, dans des périodes de grande inquiétude ou après quelques excès de boisson, c'est-à-dire dans des conditions où même les esprits réfléchis ne sont guère aptes à raisonner convenablement leurs impressions.

De l'Ankou nous passons aux veillées funèbres, aux précautions à prendre lorsqu'on ensevelit un mort, aux périls de l'âme lorsqu'elle quitte le corps,

toutes choses où les analogies avec les croyances et même avec les représentations imaginaires des peuples non civilisés abondent. L'un des sujets les plus originaux de ce chapitre, c'est l'*Agrippa*, le livre aux feuillets rouges dont les caractères noirs n'apparaissent qu'à la suite de traitements violents, livre magique contenant le nom de tous les diables et le moyen de les évoquer. Seuls les membres du clergé doivent en posséder des exemplaires, mais depuis la Révolution il y en a un certain nombre chez des laïques, au grand mécontentement des recteurs. Ici la marque chrétienne est beaucoup plus nette, ainsi que dans l'Oferndrantel ou la messe de trentaine, qui se célèbre pour l'âme du défunt sur le sommet du Ménez-Bré, à minuit, après vingt-neuf messes dites dans la paroisse.

Le chapitre IV est consacré aux cimetières et charniers ainsi qu'aux pèlerinages pour les défunts. On remarque ici les croyances relatives aux pèlerinages accomplis par les âmes elles-mêmes, qui rachètent ainsi la négligence dont elles se sont rendues coupables de leur vivant, — intéressante combinaison des promenades fantastiques des âmes, chez les populations germaniques et celtiques, avec les pratiques chrétiennes des pèlerinages. Ensuite nous passons aux moyens d'appeler la mort sur quelqu'un, aux morts violentes ou volontaires, aux célèbres légendes des villes englouties.

Le chapitre VI a pour objet l'*Anaon*, c'est-à-dire la troupe nombreuse des âmes en peine. Il y a ici un étrange mélange de superstitions païennes et chrétiennes, de préoccupations relatives à la pénitence et de terreurs qui relèvent exclusivement du spiritisme primitif. Les trois grandes dates où se réunissent les âmes sont, en Bretagne comme dans les pays celtiques et germaniques en général, la Noël, la nuit de la Saint-Jean et la soirée de la Toussaint, veille du jour des Morts. Parmi les morts il en est de bons et de mauvais; chacune de ces catégories est représentée par quelques légendes (ch. VII et VIII). Enfin, avec le chapitre VIII qui contient des légendes relatives au paradis et à l'enfer, nous sommes en plein merveilleux chrétien.

Le livre de M. Le Braz est une bonne acquisition pour notre folklore français ou plutôt breton ; il complète les travaux de MM. Luzel et Sébillot. Les récits sont naturels, se rapprochant, autant que le permet la transposition du dialecte breton en français, des façons populaires de conter, et néanmoins il y règne de l'ordre et de la clarté. M. Le Braz a résisté à la tentation de tout donner, d'accumuler des versions différentes d'une même légende, ce qui peut offrir de l'intérêt lorsqu'il s'agit d'établir la filiation d'un conte ou d'un mythe remontant à un passé éloigné et provenant de régions étrangères, mais ce qui ne serait que du remplissage lorsqu'il s'agit de légendes modernes, servant plutôt à illustrer les manières de penser et de croire habituelles à une population sur un sujet donné.

*
* *

M. le lieutenant-colonel Boüinais et M. A. Paulus eussent gagné à lire, avant la publication de leur livre, quelques ouvrages du genre de celui de M. Le Braz ou des travaux tels que ceux de MM. Lubbock, Tylor, Waitz ou Albert Réville sur les idées, les mœurs et les croyances des non-civilisés. Le volume qu'ils viennent de publier dans la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, souffre, en effet, d'une certaine étroitesse d'idées chez ses auteurs, qui tient principalement à ce que leurs études d'histoire religieuse générale sont insuffisantes. Il en résulte, d'une part, que leurs explications de certains phénomènes religieux du culte des morts sont incomplètes, s'adaptant aux croyances chinoises peut-être, mais à coup sûr pas aux croyances de même nature qui, pour appartenir à d'autres milieux, n'en proviennent pas moins d'un même ensemble de causes psychologiques ou historiques, d'autre part que de nombreux parallèles intéressants leur échappent.

Ces réserves, d'ailleurs, ne doivent pas faire tort à l'ouvrage de MM. Boüinais et Paulus. Elles portent plutôt sur ce que les auteurs auraient, à mon sens, dû ajouter à leur exposition qu'à ce qu'ils y ont mis. Partout où ils se bornent à nous raconter les usages funéraires, les croyances et superstitions des populations chinoises et annamites au sujet des morts, ils sont très intéressants, parce qu'ils parlent de ce qui leur est familier et qu'ils en parlent en observateurs sagaces. C'est que l'un et l'autre ont vécu longtemps au milieu des populations indo-chinoises, en connaissent fort bien les pratiques et les mœurs, sont versés dans la littérature et le théâtre indigènes et qu'ils ont pu se rendre compte par eux-mêmes de l'importance grande de ces pratiques et de ces croyances trop souvent dédaignées par les Européens. M. Imbault-Huart, consul de France en Chine, l'un de nos collaborateurs, a fort bien attiré l'attention sur ce point dans la judicieuse préface par laquelle il présente le livre au public. « Ce n'est pas seulement, dit-il, une œuvre de vulgarisation destinée aux esprits sérieux et studieux qui veulent étendre leurs vues par la comparaison des opinions et des manières et s'enquérir de l'aspect sous lequel les peuples de Chine et d'Annam envisagent les plus difficiles problèmes de l'âme humaine. C'est un travail scientifique, fait avec conscience, qui doit être lu, relu et médité par nos agents de l'Extrême-Orient, et surtout par nos fonctionnaires de l'Indo-Chine » (p. xxix). « Notre politique, notre diplomatie, notre administration coloniale, ajoute-t-il, doivent avoir pour base la connaissance des langues, des littératures, des lois, des religions, des croyances, des superstitions, des mœurs et coutumes des divreses races ou nations avec qui elles traitent ou qu'elles ont à diriger » (*ibid.*).

Tout le monde sait quelle grande place le culte des ancêtres occupe dans la religion chinoise et dans les civilisations dérivées de la société chinoise. Nulle part cette forme élémentaire de la religion chez les peuples primitifs ne s'est conservée d'une manière plus générale et n'a pris un essor plus considérable. La piété filiale est à la fois le principe fondamental de la morale et le caractère

commun à toutes les religions répandues en Chine ou en Indo-Chine. Le Bouddhisme lui-même qui, pourtant, s'inspire d'un principe tout opposé à celui qui préside au culte des morts, puisqu'il enseigne la transmigration et l'enchaînement inéluctable de l'existence présente aux existences antérieures et postérieures, le Bouddhisme lui-même n'a pas sérieusement entamé la croyance que la destinée des morts dépend des honneurs et des offrandes que leur offrent leurs descendants et que le sort des vivants dépend du plus ou moins de fidélité dans l'accomplissement de leurs devoirs envers les morts. MM. Boüinais et Paulus ont fort bien vu que, pour un grand nombre de Chinois et pour la grande majorité des Annamites, les croyances bouddhiques sont surtout des croyances adventives greffées sur le vieux fonds national (p. 72-3). Combien y a-t-il de pays bouddhistes où il en soit autrement?

Mais si tout le monde est d'accord pour reconnaître l'importance capitale du culte des ancêtres en Chine et en Indo-Chine, tout le monde ne saisit pas les liens intimes de ces croyances et des institutions sociales du monde chinois, comme ceux qui ont vécu de longues années dans ce monde si différent du nôtre. La constitution de la famille, la propriété familiale, les règles du mariage, les principes de l'instruction et de l'éducation, la hiérarchie sociale sont dominés par les exigences du culte des ancêtres; les relations avec les étrangers, les travaux publics eux-mêmes se ressentent de leur influence. M. Imbault-Huart nous rappelle que l'émeute du 3 mai 1874, qui eut la concession française de Shanghaï pour théâtre, a eu pour cause initiale le percement d'une rue à travers un cimetière chinois. La question des sépultures constitue à l'heure actuelle un des principaux obstacles à la construction des voies ferrées dans le Céleste Empire. « Les plaines de la Chine septentrionale et centrale sont encombrées de tombeaux qu'il faudra nécessairement déplacer par voie d'expropriation publique, lorsqu'on étendra les petites lignes établies autour de Tien-tsin, et, principalement quand le moment sera venu de mettre à exécution le projet, accepté en principe par le gouvernement impérial, de la grande voie qui, en traversant la Chine presque d'outre en outre, doit relier un jour Canton à Péking » (p. xxxii).

Le culte des aïeux est également l'obstacle principal qui s'oppose à l'introduction de la civilisation européenne, avec ses habitudes et ses pratiques entièrement différentes de celles des ancêtres chinois, et surtout la puissance la plus hostile à l'introduction du christianisme (p. 55), du moins, — il faut l'ajouter, car les auteurs ne le font pas, — à l'introduction du christianisme tel que le prêchent la plupart des missionnaires, un christianisme qui enseigne aux Chinois que seuls les chrétiens iront en paradis, mais que tous leurs ancêtres païens sont damnés. On conçoit que pour un peuple, chez lequel le respect des ancêtres est le principe fondamental de la morale, un pareil enseignement ne soit pas de nature à attirer beaucoup d'adhérents au christianisme.

Le respect religieux des Chinois pour les morts n'a pas été moins funeste à la physiologie et à la médecine, en proscrivant les recherches anatomiques ; l'autopsie des cadavres est regardée comme un sacrilège (p. 37). Il n'eût été que juste de se souvenir que pendant longtemps les croyances chrétiennes à la résurrection corporelle ont eu exactement les mêmes conséquences fâcheuses. Mais non ; toutes les fois qu'il s'agit de l'orthodoxie chrétienne, le jugement de nos auteurs n'est plus libre. Ne vont-ils pas jusqu'à exalter la doctrine chrétienne orthodoxe des peines éternelles par opposition aux peines temporaires de l'eschatologie du Bouddhisme chinois?

Ce même esprit dogmatique, funeste à la libre appréciation des idées et à la recherche historique indépendante, ne se manifeste pas seulement par une utilisation trop confiante des renseignements fournis par les missionnaires, dont le jugement est trop souvent déterminé justement par les mêmes opinions préconçues, et par une apologie quelque peu naïve des accommodations pratiquées par les Jésuites en Chine. Il se trahit encore d'une façon plus regrettable par une sorte d'ignorance systématique des travaux de critique et d'histoire religieuses qui ne s'inspirent pas des mêmes principes. Le développement religieux du peuple hébreu est conçu au point de vue de la plus stricte tradition (p. 128), comme si la critique biblique n'existait pas. Les études remarquables de M. Maspero sur les croyances égyptiennes relatives aux morts ne sont citées que d'après une conférence de l'honorable égyptologue publié par la *Revue scientifique* ; mais ses beaux travaux publiés ici-même, dans lesquels il a donné à ses recherches leur complet développement, sont passés sous silence. Serait-ce parce que la *Revue de l'Histoire des Religions* est trop rationaliste?

Mais ce qui est pire, c'est que toute la conception du développement de la religion en Chine, telle que l'exposent MM. Boüinais et Paulus, est dominée par le besoin de réserver le monothéisme primitif des Chinois, on ne devine que trop aisément en vertu de quel *a priori* dogmatique. L'évolution religieuse du Céleste Empire y est présentée comme « une longue péjoration arrivée aujourd'hui à son dernier terme » (p. 3; cf. p. 126), partant du monothéisme et du spiritualisme primitif pour aboutir à un polythéisme ou polydémonisme ritualiste. A travers cette longue décadence le culte des morts se maintient sans changements considérables ; on en trouve les traces dans les pages les plus anciennes des vieux *King* et il a exercé l'influence la plus profonde sur la constitution de la famille et de la société.

Ainsi, voilà une religion et un principe de morale qui nous sont présentés comme l'élément le plus ancien de la piété chinoise qui soit représenté par des documents sérieux, comme l'un des principes fondamentaux sur lesquels repose toute l'histoire morale de la Chine, et au lieu d'y reconnaître le développement de ce culte des ancêtres que nous trouvons chez presque tous les peuples de civilisation commençante, on veut nous le faire passer pour une péjoration du monothéisme primitif! M. Albert Réville a montré ici-même (t. XXVII, p. 226

et suiv.) à quel point cette théorie du monothéisme primitif des Chinois est insoutenable. Nous admettons que l'on ne partage pas cette opinion, mais ce qui ne saurait passer sans protestation, c'est que l'on considère purement et simplement comme non avenus, aussi bien les travaux qui ont fait rentrer le développement de la religion chinoise dans l'ordre historique régulier du développement religieux au sein de toutes les races humaines, que les travaux qui ont transformé les études bibliques et la connaissance scientifique du développement religieux du peuple d'Israël. Il faut que nos compatriotes, demeurés trop longtemps étrangers à ce genre d'études critiques sur l'histoire religieuse, en prennent leur parti : on ne peut plus aujourd'hui prétendre à faire des travaux scientifiques d'histoire religieuse en passant sous silence et en considérant comme non avenues les recherches de la critique indépendante de toute dogmatique particulière. Rien de plus légitime que d'en repousser les conclusions, de les discuter; ce ne sont pas des dogmes à rebours. Mais c'est se condamner soi-même que de les ignorer ou d'affecter de les ignorer.

MM. Boüinais et Paulus ont volontairement circonscrit à l'antiquité occidentale leur étude comparative du culte des morts chez les Chinois et chez d'autres peuples. On sait, en effet, de longue date quelle grande place le culte des ancêtres occupait dans la vie des anciens Grecs et Romains, surtout dans les temps primitifs, et quelle influence exercèrent sur la constitution sociale à Rome les liens religieux de la famille ou de la tribu. Nous avons déjà dit qu'une mine non moins riche à exploiter se rencontre dans les travaux sur les religions des non-civilisés. On reconnaît dans cette seconde partie du livre que nous signalons une connaissance approfondie de la littérature classique grecque et latine; on y trouve de très intéressants rapprochements avec les pratiques et les rites des Chinois et des Annamites. La bibliographie des travaux sur le culte des ancêtres et en général sur la religion domestique en Grèce et à Rome est pauvre. Il y manque notamment la connaissance des recherches historiques et critiques publiées hors de France.

La vénération pour les morts à la fin de la République et sous l'Empire à Rome, comme à la belle époque de la littérature grecque, si grande que soit la part qu'il faille lui faire dans la religion populaire, ne reposait plus que sur des croyances abandonnées par la plupart des esprits cultivés. Les usages mortuaires et les cérémonies religieuses qui dérivaient de l'ancien culte des morts devenaient de plus en plus des survivances, que les érudits de la société gréco-romaine cherchent à expliquer par d'anciennes croyances, tout comme le font aujourd'hui, avec une méthode heureusement plus rigoureuse, nos ethnographes et nos folkloristes. La philosophie grecque et les spéculations mystiques de l'Orient avaient spiritualisé les vieilles croyances spiritistes et singulièrement transformé les conceptions de la vie future. En Chine et en Annam cette action de la philosophie ne s'est pas exercée dans le même sens; ce qu'il y a de meilleur dans la sagesse chinoise a pris justement son point d'appui dans les

croyances relatives aux ancêtres et aux liens entre eux et les vivants. La philosophie et la science européennes auront-elles raison du vieil esprit spiritiste et feront-elles pénétrer un germe de vie nouvelle dans l'âme chinoise? C'est là le secret de l'avenir.

JEAN RÉVILLE.

F. J. GOULD. — **A concise history of religion**, I. — Londres, Watts; in-12 de 154 p.

C. P. TIELE. — **Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote**, I, 2, — Amsterdam, Van Campen; in-8, p. 205 à 410 et XVI.

Le petit volume publié par M. F. J. Gould est le premier essai tenté en Angleterre de publier un manuel sommaire d'histoire générale des religions, qui soit accessible au grand public cultivé et non pas uniquement destiné aux hommes d'études. A ce titre déjà il mérite d'être accueilli avec sympathie. Nous n'avons garde d'oublier, cela va sans dire, ni les belles publications de M. Max Müller sur la Science de la Religion ou ses Hibbert et Gifford Lectures, ni les nombreux travaux de mythologie comparée ou de folklore publiés dans les dernières années par MM. Cox, Frazer, Lang, etc., ni le recueil populaire si intéressant des *Religious systems of the world*, ni même les traductions des Manuels d'histoire des religions de MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye. L'Angleterre a donné à la science des religions autant et plus que les autres nations, infiniment plus qu'à la théologie chrétienne proprement dite, non pas en quantité, mais en qualité. Il n'en était que plus étrange que, dans ce pays où le public s'intéresse aux choses religieuses, il n'y eût pas de Manuel indigène d'histoire des religions.

M. Gould a voulu combler cette lacune et — chose curieuse — c'est le besoin de propagande, si développé dans la race anglo-saxonne, qui lui a mis la plume à la main. La *Concise history of religion*, en effet, est le premier volume d'une série de manuels qui sont publiés par le *Rationalist Press Committee*. S'il est accueilli favorablement, il sera suivi d'autres volumes analogues consacrés aux grandes religions historiques du monde occidental, le Judaïsme, le Christianisme et le Mahométisme, que M. Gould a pour le moment laissés de côté. « Le meilleur moyen, lisons-nous dans les statuts du Comité, de répandre les principes du rationalisme, c'est de publier des livres et des brochures. Beaucoup de personnes, qui ne songeraient même pas à se rendre à une conférence, liront une brochure..... Si le conférencier en gagne mille, l'écrivain en gagne dix mille. »

Le zèle en quelque sorte religieux dont s'inspire le Comité a donc pour objet

la propagation du rationalisme qu'il paraît identifier d'une façon un peu sommaire avec l'agnosticisme, comme s'il n'y avait pas de milieu entre une foi fondée sur le surnaturel et cette forme particulière du positivisme que les Anglais ont baptisée du nom commode d'agnosticisme. Je veux bien que ce mot soit élastique et que ce pavillon couvre pas mal de marchandises hétérogènes, mais il y a quelque chose d'abusif à identifier ainsi, au mépris de plusieurs siècles de philosophie rationaliste, la méthode fondée sur la souveraineté de la raison avec le positivisme. Quand les théologiens autoritaires se permettent de pareilles confiscations, condamnées par l'histoire entière de la pensée humaine, nous protestons au nom de la liberté spirituelle. Pour émaner d'un agnostique ces procédés sommaires n'en valent pas mieux.

Mon principal grief contre le Manuel d'histoire de la religion publié par M. Gould, c'est donc son caractère dogmatique. L'auteur lui-même rappelle dans le titre, sous son nom, qu'il a écrit les *Stepping stones to agnosticism*, *The agnostic island*, etc. Sans doute il affirme que le Christianisme sera traité avec la même sollicitude et le même respect que l'Hindouisme et le Parsisme, mais — sans relever ce qu'il y a d'inexact et de puéril à mettre sur le même rang l'Hindouisme et le Christianisme — on constate aisément que l'arrière-pensée d'hostilité au Christianisme accompagne l'historien dans sa course à travers l'histoire religieuse. Elle se trahit non seulement dans un grand nombre de rapprochements entre les idées ou les pratiques des religions inférieures et celles des chrétiens, mais encore dans quelques aveux que la plume ne parvient pas à retenir, tel que celui de la p. 105 où il est dit, à propos de l'étude respectueuse qu'il convient d'appliquer aux documents considérés comme sacrés par un grand nombre d'hommes : « le même principe devrait être appliqué à la Bible, mais il est difficile d'observer cette attitude sympathique en face des prétentions déraisonnables émises par nos voisins chrétiens au sujet de l'autorité divine de l'Ancien et du Nouveau Testament. »

Que beaucoup des rapprochements signalés par M. Gould soient justes, que l'étroitesse d'esprit de beaucoup de chrétiens fermant obstinément les yeux aux enseignements de l'histoire ou de la science soit fâcheuse, je le lui accorde volontiers. Mais ces rapprochements et ces animosités ne sont pas à leur place dans un manuel d'histoire religieuse. Faites, si vous le jugez convenable, des livres de polémique où vous mettrez à profit les enseignements de l'histoire des religions pour étayer votre thèse ; rien de plus légitime. Mais quand vous faites œuvre d'historien, ne vous départez pas de la sérénité scientifique et ne mêlez pas vos passions intellectuelles à des questions où elles n'ont que faire. J'admettrais encore que dans une histoire du Christianisme l'auteur, après avoir exposé les faits, exprimât son jugement, d'autant qu'il est impossible que l'exposition elle-même ne se ressente pas du point de vue auquel se place l'historien pour apprécier la valeur respective des faits. Mais que viennent faire, dans une histoire des religions étrangères au Christianisme, ces réflexions dirigées uni-

quement contre des adversaires et qui n'ajoutent rien à la connaissance du sujet traité? Laissez donc le lecteur faire lui-même ses réflexions, au lieu de le mettre en défiance ou de l'indisposer par une polémique étrangère au sujet.

J'ai tenu à m'expliquer très franchement sur ce point, parce qu'il y va de l'avenir de nos études et qu'il importe de n'inféoder l'histoire des religions à aucun système dogmatique ou antidogmatique. Il est évident que l'histoire religieuse, pas plus que toute autre histoire, ne peut pas avoir de valeur scientifique si elle n'est pas menée suivant la méthode critique, en appliquant à la recherche et à l'appréciation des faits les principes de la raison et les lumières de l'expérience. A cet égard il n'y a nulle divergence entre M. Gould et nous; mais la méthode critique n'implique pas l'adhésion à un système philosophique exclusif.

Ces réserves de principes faites, je m'empresse d'ajouter qu'il faut d'une façon générale féliciter M. Gould de la manière dont il s'est acquitté de sa tâche. Ce n'est pas aisé de résumer d'une façon claire et positive les résultats encore bien incomplets et bien discutés d'une science en voie de formation telle que l'histoire des religions, surtout lorsqu'elle est, à beaucoup d'égards, une science du second degré, ayant pour objet de grouper et de synthétiser les résultats obtenus par toute une série de sciences du premier degré, concentrées sur une seule langue ou une seule civilisation. M. Gould estime fort sagement que ceux-là surtout qui sont familiarisés avec l'histoire de la religion, seront indulgents pour lui, parce qu'ils savent les difficultés qui résultent du conflit des théories, de l'incessante découverte de faits nouveaux et de la distribution des faits déjà connus dans les moules d'une science renouvelée. Bien souvent des membres de l'enseignement ou des instructeurs religieux m'ont demandé de rédiger un manuel sommaire et populaire de l'histoire générale des religions, qui pût leur servir de guide dans leurs leçons ou leurs conférences. Jusqu'à présent il m'a toujours semblé que l'œuvre était prématurée, puisqu'il serait impossible de ne pas y donner comme des conclusions acquises à la science toute une série d'hypothèses. Des manuels tels que ceux de MM. Tiele ou Chantepie de la Saussaye rendent de grands services, parce qu'ils s'adressent aux étudiants, à un public très cultivé, capable de contrôler et de discuter. Lorsqu'on parle au grand public, il faut se faire doublement un cas de conscience de ne pas lui donner des hypothèses pour des certitudes.

M. Gould a évité autant que possible ce danger en suivant sur chacune des questions traitées par lui les ouvrages les plus autorisés. Dans la première partie, consacrée à l'histoire du développement de la religion depuis l'homme préhistorique jusqu'au monothéisme, il s'est inspiré des travaux de MM. Tylor, Spencer, Lubbock, Tiele, A. Réville, de la Saussaye, etc. Dans la seconde partie, où il examine successivement les différentes religions, il a adopté l'ordre suivi par M. Tiele dans son Manuel, en y ajoutant des sections sur le Sikkhisme, le Shintoisme et la religion des Celtes. Je ne puis reprendre ici en détail les

observations que provoque un résumé portant sur un aussi vaste ensemble de questions. Je me bornerai à noter quelques points.

M. Gould me semble, tout d'abord, avoir accordé une valeur trop exclusive au spiritisme dans la constitution des religions élémentaires. Le culte des âmes est à ses yeux la source unique de la religion humaine. Il admet bien théoriquement (p. 13) que l'homme non cultivé croit à des esprits qui ne sont pas humains, mais semblables à des âmes humaines, et qu'il considère comme les causes actives et intelligentes des événements naturels. En réalité, il se borne à mentionner brièvement ce que M. Albert Réville appelle le naturisme (p. 48), mais il n'en tient presque pas compte. Il reproduit d'une façon trop exclusive les idées de Spencer, en dérivant des songes la croyance primitive aux âmes, et en considérant l'animification de la nature comme un succédané de la croyance à la survivance des esprits humains. Or, il n'est pas douteux que l'homme dépourvu de culture, de même que l'enfant, a une tendance instinctive à considérer tout ce qui l'entoure comme animé, non pas à cause de la transmigration d'une âme humaine dans les objets, mais en vertu de sa conception même de la nature. Il ne se livre pas à de savantes spéculations sur l'âme et le corps ; l'idée qu'il se fait de l'âme — s'il s'en fait une — est indéterminée et pleine de contradictions. Il sait seulement par son expérience de tous les instants que chaque acte émanant de lui procède de sa volonté, de ce que l'on pourrait appeler d'un terme incompréhensible pour lui, son énergie, ce qu'il sent en lui de vivant. Et toutes les fois qu'il voit ou ressent un phénomène quelconque qui ne soit pas produit par lui-même ou par un de ses semblables, il ne met pas en doute que ce phénomène procède d'une cause analogue à celle qui produit ses propres actions ; derrière chaque phénomène, c'est-à-dire derrière chaque mouvement modifiant l'état de choses antérieur, il statue une volonté, une intention, une énergie. L'homme inculte anime la nature entière et, pour se rendre compte de cet état d'esprit, il n'est pas nécessaire de sortir de nos sociétés civilisées ; il suffit de regarder l'enfant animant tous les objets qui l'entourent, frappant la table contre laquelle il vient de se cogner, parlant à l'objet avec lequel il joue ou reculant d'effroi devant une chose inconnue dans l'idée qu'elle va lui faire du mal. Il est impossible de se rendre compte des formes élémentaires de la religion sans accorder une influence considérable à cette animification de la nature entière. Point n'est besoin de recourir au spiritisme primitif pour l'expliquer et encore bien moins d'échafauder péniblement le spiritisme lui-même sur l'illusion produite par les rêves. C'est prendre l'accident pour l'essentiel. Un peu plus de psychologie appliquée à l'histoire de la religion nous montre que la conscience d'une volonté ou d'une énergie en soi-même est le fait primordial de l'expérience humaine, que l'homme inculte ne peut pas exprimer philosophiquement, — cela va sans dire, — mais que le plus grossier de nos semblables constate en lui-même, aussitôt qu'il se sent agissant. Le rapport de cause à effet entre la volonté et l'acte émanant d'elle, s'impose à l'esprit, aussitôt que l'être devient

conscient de ses actes. Voilà la véritable origine de la croyance à l'âme. L'homme se sent âme, avant de réfléchir le moins du monde sur son corps ou sur les rapports des différentes parties de son corps avec les différents espèces d'actes qu'il accomplit. Et comme il a conscience d'un principe actif en lui, il applique à la nature entière cette même expérience, d'une façon grossière et enfantine quand il est inculte, d'une façon plus réfléchie à mesure que son intelligence se développe. Ne nous berçons pas d'illusions. Que faisons-nous d'autre nous-mêmes, sinon d'appliquer à la nature la catégorie de la causalité, lorsque nous attribuons ses phénomènes à des lois, lorsque nous parlons des forces naturelles, lorsque nous synthétisons ces forces en un être unique que nous appelons Dieu? Les plus grands philosophes n'ont fait qu'appliquer, avec infiniment plus de méthode et de critique, le principe primordial de la conscience psychologique à l'univers, et l'agnostique lui-même, s'il s'interdit de spéculer sur les causes profondes des phénomènes, n'en est pas moins obligé, de par la constitution de son esprit, de statuer des causes, des forces, des énergies, dont il ne pourrait avoir aucune notion s'il ne possédait pas, dans sa propre expérience, la conscience de son énergie individuelle, de la force agissante. Maintenant, qu'il appelle cela âme, ou que ce mot lui répugne, il importe peu.

Il y a là, ce me semble, une grave lacune dans le tableau tracé par M. Gould de l'évolution des formes religieuses inférieures. Cela manque de psychologie et j'ai insisté sur ce fait, parce que ce reproche ne s'adresse pas seulement à lui, mais à quantité d'autres historiens de la religion, dont la psychologie est décidément trop rudimentaire.

Une seconde critique à l'adresse de ce petit manuel, c'est qu'il tranche d'une façon trop sommaire des questions qui sont encore bien loin d'être résolues. En voici un exemple. La section consacrée à la religion d'Accad, de Babylonie et d'Assyrie commence par ces mots : « La Mésopotamie, le pays des deux rivières (le Tigre et l'Euphrate), a d'abord été peuplée par des Sémites. A une époque de beaucoup antérieure à celle où furent construites les pyramides égyptiennes, la grande vallée fut envahie par une race montagnarde, les Accads, apparentés par le langage et par le type physique aux Chinois éloignés. » N'est-t-il pas bien risqué de présenter comme un fait établi une hypothèse aussi hasardeuse? De pareilles hardiesses sont peut-être inévitables dans des manuels très résumés, nous l'avons déjà constaté. Il me semble cependant qu'une restriction, un « peut-être » ou un « d'après certains philologues » eût été à sa place ici, comme dans plusieurs autres passages.

Dans la section consacrée à la religion de l'Égypte et dans la bibliographie fort heureusement ajoutée à la fin de l'ouvrage, je regrette de ne pas voir figurer les travaux de M. Maspero, ni ceux de ses collaborateurs de la Mission du Caire. Il y a là une lacune qu'il sera facile de combler dans une nouvelle édition. Dans la section consacrée à la religion romaine il faudrait ajouter au commencement un paragraphe sur la nature fortement animiste et le caractère

formaliste de cette religion et, à la fin, un appendice sur le syncrétisme religieux de l'époque impériale, qui représente la dernière forme et la plus haute expression du paganisme antique.

Voilà bien des critiques. Je ne voudrais pas, cependant, qu'elles laissassent dans l'esprit du lecteur l'impression que l'ouvrage de M. Gould est dépourvu de valeur. Au contraire, il me paraît avoir réussi, d'une façon très satisfaisante, à mettre dans un petit volume une très grande quantité de renseignements, sans nuire à la clarté de l'exposition et en conservant une forme littéraire qui n'est pas dénuée d'agrément. Ce premier essai d'un court manuel d'histoire des religions destiné à un public plus étendu est encourageant et il faut savoir gré à l'auteur de l'avoir tenté. Il a en général fort bien choisi les ouvrages d'après lesquels il fait connaître les diverses religions. Il a beaucoup lu et bien lu. Je souhaite que sa peine ne soit pas perdue, qu'il réussisse à faire apprécier d'un grand nombre de lecteurs le puissant intérêt de nos études d'histoire religieuse et que sa vaillante initiative trouve des imitateurs.

*
* *

La seconde moitié du premier volume de l'*Histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand*, par M. le professeur Tiele, s'est fait attendre plus que l'auteur ne le pensait et plus que ses lecteurs ne le désiraient. M. Albert Réville a présenté la première partie à nos lecteurs au mois de mars 1892 (t. XXV, p. 244 et suiv.) et leur a fait connaître le plan de l'auteur, comment cette Histoire de la religion n'est pas simplement une nouvelle édition du célèbre Manuel de M. Tiele, mais à beaucoup d'égards un ouvrage nouveau, conçu d'après un autre type. L'auteur espérait pouvoir donner dès le début de 1892 la seconde partie. De nombreuses occupations l'ont empêché de réaliser son projet avant le mois de juin 1893. Et il nous avertit que la suite se fera probablement aussi attendre quelque temps, parce que la nouvelle traduction de l'Avesta par M. James Darmesteter et les théories révolutionnaires de notre compatriote sur l'âge et les origines de la religion zoroastrienne, exigent de sa part un examen approfondi, dont le résultat exercera une influence décisive sur la suite de son récit consacrée aux religions de l'Inde et de l'Iran. Il est clair, en effet, que l'ouvrage magistral de M. James Darmesteter a apporté au débat des éléments entièrement nouveaux, en sorte qu'avant toute exposition du développement religieux des Indo-Iraniens, il est nécessaire de prendre nettement position à son égard.

Dans la première partie, on se le rappelle, M. Tiele avait exposé les religions de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie. C'était, pour ainsi dire, la refonte, dans un moule nouveau et avec tous les éléments apportés par les recherches récentes, des deux premiers livres de son ouvrage intitulé : *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* (traduite en français par G. Col-

lins). La seconde partie a pour objet les religions de la Basse-Asie, savoir des pays syriens, araméens, phéniciens et du peuple d'Israël; elle correspond au troisième livre du même ouvrage. Il est regrettable que le chapitre consacré à la religion de l'Yémen et à celle de Harran n'ait aucune section correspondante dans la nouvelle publication. Est-ce encore une application du principe qui a fait exclure de son cadre toutes les religions ne reposant pas sur des documents proprement historiques? Dans ce cas il y aurait lieu de regretter une fois de plus cette mutilation volontaire, car aujourd'hui, plus encore qu'autrefois, depuis les travaux de M. Robertson Smith sur la religion des Sémites et ceux de notre collaborateur, M. Goldziher, nous savons quels précieux renseignements nous fournissent, pour la connaissance des religions sémitiques primitives, les glanures des religions antérieures à l'Islam en Arabie.

Des diverses religions qui appartiennent au domaine étudié dans le présent fascicule, la plus importante de beaucoup et en même temps la seule sur laquelle nous ayons un ensemble de documents historiques quelque peu complet, c'est la religion d'Israël. On s'attendait donc à trouver dans la nouvelle publication de M. Tiele, conformément aux principes énoncés dans sa première introduction, une histoire complète de cette religion. Ceux qui auraient nourri cette espérance éprouveront une certaine déception. Un exposé détaillé de la religion d'Israël, nous dit-il, n'aurait pu être sous sa plume qu'une répétition superficielle de ce qui a été dit par d'autres. M. Tiele sera probablement le seul à penser qu'il n'eût pas été intéressant pour ses lecteurs d'avoir de lui un récit détaillé de cette religion capitale. Il nous renvoie aux ouvrages spéciaux de Kuenen, Wellhausen, Stade, Kittel et autres et il se contente de nous donner une esquisse générale du développement religieux des Israélites. Cette esquisse, il est à peine besoin de le dire, est magistrale.

Quelque regret que sa décision nous inspire, il y a une compensation que l'on appréciera à sa très grande valeur. S'il a renoncé à écrire une histoire détaillée de la religion d'Israël, c'est pour s'occuper d'une façon toute particulière des rapports qui ont existé, aux diverses époques de son développement, entre elle et les religions voisines ou congénères, et pour rechercher les influences exercées sur elle et sur les autres religions de la Basse-Asie, par les religions des grandes puissances qui ont étendu leur domination sur la Syrie et la Palestine. Par là M. Tiele a rendu un très grand service. Nul plus que lui n'est apte à une pareille tâche, parce qu'il n'en est guère parmi les hiérographes contemporains qui soit plus versé que lui dans la connaissance simultanée des religions multiples dont il s'agit de discerner les influences respectives. Il arrive trop souvent que les critiques de l'Ancien Testament et les historiens d'Israël se cantonnent dans leur département spécial, comme si le développement religieux des Israélites et des Juifs s'était déroulé d'une manière tout à fait indépendante des peuples voisins ou des civilisations et des religions qui passèrent en conquérantes sur la Palestine. Autrefois, au point de vue dogmatique de la

révélation surnaturelle, cette séparation entre l'histoire divine et l'histoire humaine pouvait, à certains égards, se justifier. Aujourd'hui, au point de vue historique et critique, elle est injustifiable et l'on est tenté de penser qu'elle ne se maintient que par une sorte d'effroi instinctif, chez les interprètes de l'Ancien Testament, pour des régions de la philologie et de l'histoire où ils ne se meuvent pas à l'aise. D'autre part, les spécialistes, qu'ils soient égyptologues, assyriologues ou arabisants, n'ont, à quelques brillantes exceptions près, pas une connaissance suffisante de la Bible et des travaux de la critique biblique, et ils sont en général portés à réclamer pour la civilisation qu'ils étudient toute une série d'influences qu'une étude comparée, étendue à d'autres religions, permet de répartir plus justement ou de reconnaître comme autant de caractères communs à la race sémitique. M. Tiele est un des rares savants qui aient personnellement étudié les diverses religions qui entrèrent en contact avec celle d'Israël et, en même temps, l'ami et le collègue de Kuenen connaît admirablement les résultats de l'étude critique appliquée à l'Ancien Testament. Il s'attache ainsi une autorité toute particulière à ce rétablissement de l'histoire religieuse d'Israël dans l'histoire religieuse générale.

Pour ma part, j'y goûte aussi ce sens profond des choses religieuses, très discret dans l'expression, mais très ferme de jugement, et qui s'allie chez M. Tiele à une complète liberté scientifique, à la plus entière indépendance à l'égard des autorités traditionnelles. Si, d'une part, il fait rentrer la religion d'Israël dans le cadre général des religions sémitiques, d'autre part, il fait ressortir le caractère à part de cette religion, au milieu de ses congénères, tenant à ce qu'elle se constitue en religion éthique, c'est-à-dire en religion émanant d'une ou de plusieurs grandes personnalités. Ce rôle des puissantes individualités est plus grand dans l'histoire religieuse que dans aucune autre. C'est là, en même temps, ce qu'il y a de plus inaccessible, de plus mystérieux, dans l'histoire, ce qui échappe le plus à la science, ce qui ne se laisse pas entièrement réduire à l'enchaînement logique des effets et des causes qui constitue, à proprement parler, la science de l'histoire. C'est là, dans le monde moral, le mystère de la vie, de la création, qui demeure aussi fermé que le mystère correspondant de la vie dans le monde physique.

Cette importance capitale des grandes individualités en qui se personnifient les plus puissantes créations morales, il faut savoir la reconnaître dans l'histoire religieuse, sous peine d'en éliminer ce qu'il y a justement de plus original et de plus actif. « Les religions de la nature, elles aussi, nous dit M. Tiele, ne se développent que par l'intermédiaire d'individus, et les religions éthiques ne se constituent, ne se répandent et ne se réforment pas, sinon d'après les lois de la nature humaine . Mais il faut entendre par religions éthiques celles qui sont instituées par une personnalité religieuse extraordinairement puissante, prophète, législateur ou penseur, ou par un groupe étroitement uni de personnes douées d'un développement religieux supérieur, et qui, par cela même, sont

orientées dès le début vers une direction déterminée, avec l'empreinte indélébile du fondateur ou des fondateurs » (p. 344).

M. Tiele, s'inspirant de ces idées, ne met pas en doute que, sous le cycle de légendes qui s'est formé autour du nom de Moïse, il n'y ait une personnalité historique et le souvenir d'une création religieuse. Il m'a toujours paru impossible de se rendre compte du développement religieux d'Israël sans reconnaître un fond de réalité historique à la légende de Moïse.

Je ne puis pas m'arrêter ici sur beaucoup d'autres assertions caractéristiques dans le nouvel ouvrage de M. Tiele, telles que la nature non sémitique des Hittites, la qualité de nom commun attribuée aux noms, Êl, Ba'al, Milk, Adôn, l'hypothèse de l'origine kenite du Jahvisme et beaucoup d'autres qui pourraient donner prise à d'intéressantes discussions. Je me borne à ajouter que l'auteur a joint à son récit, en appendice, des notes bibliographiques assez étendues relatives à l'ensemble de son premier volume, où il ne se borne pas à énumérer des titres d'ouvrages, mais donne aussi quelques appréciations et quelques directions sur le choix des documents ainsi que des notes sur le développement des études correspondantes.

Il est à souhaiter que cette Histoire de la religion soit bientôt traduite dans une langue plus généralement connue que le hollandais.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Comme chaque année, nous reproduisons, au début de l'exercice universitaire 1893-1894, la série des cours et conférences qui, dans l'enseignement supérieur parisien, ont pour objet l'histoire religieuse. Nous compléterons dans notre prochaine livraison le tableau de toutes ces ressources que le centre intellectuel de Paris offre aux jeunes gens désireux de se former à nos études, lorsque le programme du Collège de France aura été publié.

Dès à présent nous pouvons faire connaître que M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions au Collège de France, étudiera cette année la fin de l'histoire de la nation juive et l'Église apostolique.

A l'*École des Hautes-Études*, *Ve section*, le programme est rédigé comme suit :

Religions des peuples non civilisés. — M. *Marillier* : Légendes divines et héroïques de la Mélanésie, les mardis, à 9 heures et demie. — Mythes et légendes relatifs à l'origine de la mort, au séjour des morts et à la condition des âmes dans l'autre vie, les samedis, à 9 heures et demie.

Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. — M. *Léon de Rosny* : Les doctrines religieuses de la dynastie des Hia. — La religion dite *des Toltèques* ; les mythes de Centeotl, de Quetzalcoatl et de Huitzilopochtli, les lundis, à 2 heures un quart. — Explication des textes parallèles du *Ko-zi-ki* et du *Ku-zi-ki*, les jeudis, à 2 heures un quart.

Religions de l'Inde. — M. *Sylvain Lévi* : La religion au VIIe siècle de l'ère chrétienne, d'après les monuments épigraphiques, les jeudis, à 5 heures — Étude du Bouddhisme septentrional : l'*Abhidharma-koça*, les vendredis, à 3 heures et demie.

Religion de l'Égypte. — M. *Amélineau* : Explication de textes coptes relatifs à la vie des moines les plus célèbres de Nitrie et de Scété, les lundis, à 9 heures. — Le *Livre des funérailles égyptiennes*. Seconde partie de la cérémonie dite « Ouverture de la bouche ». — Explication du texte et commentaire, les lundis, à 10 heures.

Religions des peuples sémitiques :

1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Introduction critique à l'Ancien Testament, I. — Les livres législatifs, les vendredis, à 3 heures et demie. — Explication du livre d'Isaïe (à partir du chapitre VI), les mercredis, à 1 heure un quart.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidâwî, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis, à 5 heures. — Les dieux mentionnés dans des inscriptions araméennes nouvellement trouvées à Sindjirlî. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à 4 heures.

Religions de la Grèce et de Rome. — M. *André Berthelot* : Les oracles, les mardis et les vendredis, à 2 heures.

Littérature chrétienne :

1° Conférence de M. *Sabatier* : Histoire des sectes ébionites dans la primitive Église. — Explication de la littérature pseudo-clémentine, les jeudis, à 9 heures et à 10 heures;

2° Conférence de M. *Massebieau* : Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du Ier siècle, jusqu'au temps des apologètes, les jeudis, à 10 heures et demie.

Histoire des dogmes :

1° Conférence de M. *Albert Réville* : Histoire des doctrines eschatologiques dans l'Église chrétienne (retour du Christ, Millénium, Jugement dernier, Paradis, Enfer, Purgatoire), les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie;

2° Conférence de M. *Picavet* : La scolastique au temps d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Roger Bacon, les jeudis, à 1 heure. — *La morale à Nicomaque* (l. I) d'Aristote, comparée avec les commentaires et les traductions du moyen âge, les jeudis, à 3 heures un quart.

Histoire de l'Église chrétienne. — M. *Jean Réville* : Le triomphe de l'Église au IVe siècle ; ses conséquences ecclésiastiques, théologiques, religieuses et morales, les mercredis, à 4 heures et demie. — Calvin et les débuts de la Réforme en France, les samedis, à 4 heures et demie.

Histoire du droit canon. — M. *Esmein* : La théorie des preuves en droit canonique, les mardis, à 3 heures et demie. — Les pièces du différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII, les samedis, à 3 heures et demie.

Cours libres :

1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire religieuse de l'Abyssinie* : L'Église d'Alexandrie à partir de la conquête de l'Égypte par les Musulmans en 638, jusqu'à l'avènement des premiers Mamelouks en 1254, les samedis, à 2 heures.

2° Conférence de M. *A. Quentin* sur la *Religion assyro-babylonienne* : De la magie chez les Chaldéens. Explication des formules magiques du IVe volume des Inscriptions cunéiformes de Rawlinson, les lundis, à 3 heures un quart et es samedis, à 1 heure.

3° Conférence de M. *Albert Le Roy* sur l'*Histoire du Jansénisme* : Histoire de l'Église de France au XVIIIe siècle. Gallicans et Jansénistes d'après la *Correspondance* inédite de Quesnel, les mercredis, à 1 heure et demie.

Dans la *Section des sciences historiques et philologiques* l'étude de l'histoire religieuse est représentée par les cours de MM. *Jean Psichari* sur quelques Inscriptions chrétiennes et byzantines du IVe volume du *C. I. G.*; *Roy*, sur les Coutumes monastiques de Cluni; l'abbé *Duchesne* sur les sépultures chrétiennes dans l'empire romain et sur quelques éléments d'hagiographie; *Sylvain Lévi*, sur le Ramayana; *James Darmesteter*, sur quelques textes zends et pehlvis; *Carrière*, sur la première partie du livre d'Isaïe; *Clermont-Ganneau*, sur les antiquités orientales et l'archéologie hébraïque; *Maspero*, sur les textes hiératiques d'ancienne date et sur le temple de Dendérah.

A la *Faculté des lettres* nous notons le cours de M. *Decharme* sur les Idées religieuses dans la littérature grecque des VIe et Ve siècles; de M. *Brochard* sur les Idées relatives à Dieu chez les anciens philosophes grecs; de M. *V. Henry* qui explique des textes védiques.

A la *Faculté de théologie protestante* : M. *Ménégoz*, professeur, interprétera l'Épître de saint Jacques et les Épîtres johanniques, et commentera le *Précis de l'Histoire des Dogmes* de Harnack.

M. *Sabatier*, professeur, étudiera les quatre Évangiles et expliquera l'Évangile selon saint Marc.

M. *Lichtenberger*, professeur, exposera le système de la morale chrétienne.

M. *Ad. Lods*, chargé de cours, traitera de la critique de l'Hexateuque, et expliquera le livre d'Ezéchiel.

M. *Stapfer*, professeur, donnera l'introduction aux Épîtres catholiques.

M. *Bonet-Maury*, professeur, exposera l'histoire de l'Église chrétienne jusqu'au règne de Charlemagne. Il étudiera, d'autre part, l'histoire de l'Église des frères Bohèmes et Moraves.

M. *S. Berger*, maître de conférences, enseignera l'histoire de l'Église au XVIe siècle. Il étudiera, d'autre part, l'archéologie chrétienne.

M. *L. Massebieau*, professeur adjoint, étudiera, le traité de Tertullien *Ad Martyres*.

Des cours libres seront professés par M. *P. de Félice*, docteur en théologie, qui achèvera l'étude de la vie et des mœurs des anciennes Églises réformées en France, et par M. *E. de Faye*, licencié en théologie, qui expliquera les textes d'Eusèbe relatifs à Origène.

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 16 juin* : M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, reprend avec plus de détails l'exposé de l'histoire et des résultats des fouilles de Delphes, dont il a été question à la dernière séance. Il met sous les yeux des membres de l'Académie un grand nombre de plans et de photographies, qui reproduisent l'aspect du terrain des fouilles et quelques-uns des principaux objets découverts. Il insiste sur le concours très empressé et très précieux qui lui a été prêté, de divers côtés, tant par les membres de la mission, MM. Couve et Bourguet, membres de l'École française d'Athènes,

Tournaire, architecte, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome, Convert, conducteur des ponts et chaussées, que par M. le comte de Montholon, ministre de la République française à Athènes, et par le gouvernement hellénique.

M. Senart, président, adresse à M. Homolle et le charge d'exprimer à ses collaborateurs les remerciements et les félicitations de l'Académie, pour les beaux résultats obtenus par leurs efforts communs.

— *Séance du* 30 *juin* : Le vote sur l'attribution du prix biennal, qui n'avait pas donné de résultat à la séance précédente, malgré cinq tours de scrutin, donne lieu à cinq nouvelles consultations et se termine par la victoire de M. *James Darmesteter*, que nous avons déjà annoncée dans notre livraison de mai-juin. Le principal concurrent de M. Darmesteter était M. de Sarzec, consul de France à Bagdad, l'auteur des fouilles célèbres qui ont considérablement reculé les limites de l'antique histoire chaldéenne. La vivacité de la lutte tient en grande partie au fait que les membres de l'Académie étaient d'opinion différente sur la nature des travaux qui peuvent être proposés pour le prix biennal. Les fouilles si remarquables de M. de Sarzec ne sont pas à proprement parler des travaux scientifiques, puisqu'il ne commente pas lui-même ses découvertes ; elles fournissent des matériaux qui devront être mis en œuvre par d'autres ; il ne semble donc pas qu'elles rentrent dans la catégorie des travaux auxquels s'applique le prix biennal. Quel que soit le jugement final que la science porte sur l'œuvre de M. James Darmesteter, il n'est pas douteux que les vues si neuves et si originales qu'il a émises sur la genèse du Zend-Avesta ne soient d'une importance capitale pour la fixation de l'histoire de la civilisation antique.

— *Séance du* 7 *juillet* : M. *Edmond Le Blant* communique de la part de M. Helbig une inscription trouvée à Rome, chez M. Martinetti, sur plaque de bronze, en lettres incrustées d'argent, avec une palme à gauche et une couronne de lauriers à droite : « Genio Gaii Geruloni Januarii Fortunatus decuriae Gerulorum servus. »

M. Barth présente divers ouvrages de M. *L. Vossion* : *Nat-Worship among the Burmese* ; *The Kalyani inscriptions erected by king Dhammaceti at Pegu in* 1476 *A. D.*. — M. Barbier de Meynard présente une étude de M. *Ch. de Harlez, Le livre des esprits et des immortels, essais de mythologie chinoise, d'après les textes originaux*. — M. Homolle présente de la part de M. *Cavvadias, Les fouilles d'Épidaure*.

— *Séance du* 12 *juillet* (avancée à cause de la Fête nationale) : M. *Joseph Halévy* communique une étude sur la légende babylonienne du rapt de Proserpine par Pluton. Le mythe du rapt de Perséphoné ou Proserpine avait été considéré jusqu'ici, soit comme exclusivement hellénique, soit comme dérivant du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris. M. Halévy en signale l'existence dans une tablette babylonienne du xv[e] siècle avant notre ère, qui fait partie de la trouvaille de Tell-Amarna. Le Pluton ou Hadès babylonien, Nergal, désire épouser la fille d'Anou

(Jupiter), Eris-Kigal, c'est-à-dire « Désir d'Hadès »; sur le refus de celle-ci, il charge Namtar, sorte d'Hermès conducteur des âmes, de l'amener de force à son palais. Eris-Kigal cède aux menaces et consent à devenir l'épouse de Nergal, à condition de partager son autorité. « Je veux, dit-elle, partager la puissance dont tu disposes; tu seras le Seigneur, je serai la Dame. » Le texte poursuit alors : « Nergal entendit cela, et, au lieu de se fâcher, il l'embrassa et sécha ses larmes. Tout ce que tu désireras depuis ce moment, je te l'accorderai. »

— *Séance du* 12 *août* : M. *Heuzey* entretient l'Académie de quelques monuments chaldéens provenant des récentes découvertes de M. de Sarzec, qu'il a étudiées au Musée de Constantinople. Ce sont d'abord des statuettes magiques du très ancien roi Our-Nina. Ces figurines sont en cuivre; elles reproduisent des bustes de femmes terminés en pointe. M. de Sarzec les a trouvées plantées directement dans le sol et soutenant sur leurs têtes des tablettes votives en pierre. Elles étaient évidemment destinées à tenir en respect les esprits infernaux ou du monde inférieur.

— *Séance du* 25 *août* : La mort récente de M. *Julien Havet*, rédacteur chargé de la publication des comptes rendus officiels de l'Académie, cause une pénible impression chez les membres présents à la séance. M. Julien Havet, en effet, était universellement aimé et apprécié à l'Académie. Il était un des jeunes savants sur lesquels on fondait les plus grandes et les plus légitimes espérances. Bien souvent nous avons profité de ses comptes rendus, rédigés avec tant de compétence, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*. Nous nous associons au deuil que cette mort prématurée a provoqué chez tous ceux qui connaissaient M. Havet.

— *Séance du* 1er *septembre* : M. *Heuzey* donne à l'Académie des nouvelles des fouilles reprises cette année même à Tello, en Chaldée, par M. de Sarzec, avec l'appui d'Hamdy-Bey, directeur des antiquités dans l'empire ottoman. Elles ont eu pour champ principal une très antique résidence, sorte de métairie royale, habitée par une série de princes, dont les plus anciens sont antérieurs à Naram-Sin (ce qui les ferait remonter, d'après la chronologie officielle de Babylone, à une époque dépassant le XXXVIIIe siècle avant notre ère). Parmi les objets que M. de Sarzec a rencontrés dans les couches profondes du terrain il faut signaler surtout un monument tout à fait extraordinaire. C'est une pointe de lance colossale, en cuivre ou en bronze, de 0^m,14 de large et de 0^m,80 de long, y compris la tige percée de six trous à rivets, pour l'emmanchement à l'intérieur de la hampe. La lance porte gravée un lion dressé du style primitif, avec une inscription qui, sur la photographie, ne laisse pas paraître le nom royal. Mais le type particulier de l'écriture et les formules rappellent la masse d'armes du roi Misghirsou-Mou-dou, plus ancien même qu'Our-Nina.

D'un autre côté, M. de Sarzec a retrouvé aussi très probablement la hampe

de cette lance colossale, grand tube de fer de 3 mètres de haut, formé de plaques de cuivre et muni d'une « ansa » ou boucle latérale, rappelant la courroie de l'*anseratum*. Cette lance sacrée était évidemment placée dans quelque sanctuaire, comme les masses d'armes votives. C'était la lance merveilleuse d'Isdoubar, l'Hercule chaldéen. M. Heuzey cite des bas-reliefs et des cylindres sur lesquels on la voit entre les mains du héros, parfois, comme ici, avec la boucle latérale, ou bien se tenant dressée comme par miracle et recevant l'adoration des génies ou d'Isdoubar lui-même. C'est à la fois un précieux monument des anciens cultes chaldéens et une arme infiniment plus ancienne que beaucoup d'armes préhistoriques.

M. Menant fait observer que l'analyse des bronzes de Balawat prouve que, chez les Chaldéens, le cuivre et l'étain entraient dans le bronze dans les mêmes proportions que de nos jours et que l'emploi du cuivre pur n'est pas une indication chronologique. Il croit, en outre, que l'image que M. Heuzey a observée sur un cylindre assyrien peut être un flambeau tel que ceux qu'on voit à côté des autels figurés sur les cylindres assyro-chaldéens.

M. Maspero rappelle qu'à Meidoum, dans les tombes de la fin de la IIIe et du commencement de la IVe dynastie (vers 4000 av. J.-C.), M. Petrie a trouvé, à côté d'instruments en cuivre, des objets qui, à l'analyse, ont donné de l'étain régulièrement constitué.

— M. *Homolle* expose les découvertes faites à Delphes pendant le mois de juillet dernier et présente des photographies de nouvelles métopes du trésor des Athéniens. Le déblaiement du temple d'Apollon est commencé et sera poursuivi dès la reprise des travaux, en octobre prochain. M. Homolle termine sa communication en annonçant à l'Académie qu'il n'est plus question actuellement des difficultés survenues, au sujet des fouilles de Delphes, entre les agents français et les agents grecs. Elles ont été rapidement levées, grâce à un esprit réciproque de conciliation, dont il y a lieu de se féliciter de part et d'autre. (Reproduit d'après le journal *Le Temps*.)

— *Séance du* 8 *septembre* : M. *Heuzey* fait une communication sur le « patési Entéména ». Il rappelle d'abord que, parmi les princes chaldéens dont la personnalité historique s'est dégagée des récentes découvertes de M. de Sarzec, il faut citer « Entéména », le consécrateur du remarquable vase gravé au sujet duquel M. Heuzey a précédemment écrit à l'Académie. On savait par une seule inscription qu'il était fils d'Enannatouma Ier. M. Heuzey démontre qu'aujourd'hui sa généalogie est établie avec une certitude absolue jusqu'à son bisaïeul Our-Nina. Au nombre des monuments de la mission Sarzec restés à Constantinople, il en montre un qui est le seul provenant du père d'Entéména, où il est appelé fils d'Akourgal. Le Louvre possède, d'autre part, une tablette où Entéména appelle son père « petit-fils d'Our-Nina ».

Enfin, la stèle des Vautours nous apprend que Eannadou avait aussi pour père Akourgal. Il résulte de ces différents textes que Entéména avait pour père

Enannatouma, pour oncle Eannadou, pour aïeul Akourgal et pour bisaïeul Our-Nina. M. Heuzey fait remarquer, en terminant, que Entéména n'est pas seulement connu par ses inscriptions. Il a, en outre, laissé des monuments qui attestent déjà un brillant développement de l'industrie et des arts dans cette très antique civilisation chaldéenne. Nous en avons pour preuve les statuettes votives retrouvées par M. de Sarzec et surtout le précieux vase à zones d'animaux, que M. Heuzey a pu étudier à Constantinople, grâce à la haute confiance d'Hamdy-Bey.

— M. *Oppert* communique la traduction de la plus ancienne inscription connue dans la langue sémitique. Il s'agit du texte trouvé à Niffor en Chaldée (ancienne Nipur) par l'expédition américaine en Mésopotamie et publié par M. Hilprecht, professeur à l'Université de Philadelphie. Ce texte fait mention d'un roi antérieur à l'an 4000 avant Jésus-Christ, qui s'appelle Bingani-sar-ali. Il est ainsi conçu : « Au dieu Bel, son seigneur, Bingani-sar-ali, le puissant roi d'Accad et le chef du domaine de Bel, qui a bâti dans la ville de Nipur le temple, la maison de Bel. Celui qui détruit les œuvres de ma main, que Bel Samas (le soleil) et la déesse Istar arrachent sa racine et exterminent sa semence. » C'est sur un cylindre publié par M. Menant, que M. Oppert a lu « Bingani » et non « Sargani », comme quelques savants l'avaient fait d'abord, afin d'assimiler ce roi à Sargon.

M. Menant confirme la thèse soutenue par M. Oppert et prouve l'authenticité du cylindre qui la motive.

— *Séance du 6 octobre* : M. *Müntz* présente de nombreux renseignements, tirés des Archives du Vatican, sur l'influence artistique exercée par les papes d'Avignon, non seulement dans le comtat Venaissin, mais dans tout le midi de la France (Montpellier, Marseille, Mende, Bédoués et Grisac, dans la Lozère).

— M. le Dr *Carton* soumet à l'Académie le résultat des fouilles qu'il a faites à Dougga, en Afrique, notamment aux temples de Saturne et de Jupiter.

— *Séance du 27 octobre.* M. *Foucart* donne lecture de l'introduction d'un travail qu'il se propose de publier sur les *Mystères d'Éleusis*, où il cherche notamment à établir définitivement l'existence de colonies égyptiennes en Grèce avant la guerre de Troie.

*
* *

Publications récentes. — Le cahier de juillet-août du *Journal asiatique* contient le Rapport annuel du Secrétaire de la *Société asiatique*, M. *James Darmesteter,* sur les travaux du Conseil pendant les années 1892-1893. Ce rapport, remarquablement bien rédigé, comme tout ce qui sort de la plume de M. Darmesteter, offre cette année un intérêt spécial, parce qu'il est, comme de juste, en grande partie consacré à l'illustre maître qui pendant un quart de siècle a été le président de la Société. Quiconque s'intéresse à l'histoire de la science dans notre pays, quiconque est capable de goûter une délicate émotion littéraire,

voudra lire cette description du génie et de l'œuvre scientifique de *Renan* par celui qui, à beaucoup d'égards, doit être considéré comme le plus éminent de ses disciples. Sans doute, ce n'était pas le lieu ni l'occasion de faire une critique de son œuvre, mais l'éloge que M. Darmesteter lui a consacré, répond trop bien à la pensée intime du rapporteur pour qu'il soit possible de voir un hommage professionnel dans ces pages toutes vibrantes d'admiration et de respect. Cette pensée est résumée dans des lignes suivantes que nous transcrivons littéralement :

« Quel est l'héritage que M. Renan laissera après lui? Comme savant il a créé en France la critique religieuse et il a préparé à la science universelle cet incomparable outil de travail, le *Corpus*. Comme écrivain, il lègue à l'art universel un trésor de pages qui resteront, et de lui surtout est vrai ce que lui même a dit de George Sand : « Il eut le talent divin de donner à tout des ailes, « de faire de l'art avec l'idée qui, pour d'autres, restait brute et sans forme. » Comme philosophe, il laissera un ensemble d'idées qu'il ne s'est pas soucié de rassembler en un corps de doctrine, et qui pourtant forment un ensemble cohérent. Une chose est certaine au monde, le devoir; et une chose est visible dans la marche du monde, telle que la science la révèle, c'est que le monde est en route vers une forme plus haute et plus parfaite de l'être. Le bonheur suprême pour l'homme qui passe, c'est de se rapprocher de ce Dieu à venir par la science et par l'action, par la science en le contemplant, par l'action en préparant l'avènement d'une humanité plus noble, mieux douée et plus proche de ce fantôme idéal. »

Dans la revue des publications des orientalistes qui suit le portrait scientifique de Renan, il est un seul ouvrage sur lequel nous emprunterons encore à M. Darmesteter son appréciation détaillée, à la fois pour combler une lacune de nos Chroniques antérieures et parce que le rapporteur de la Société asiatique est l'un des très rares hommes qui, en France, puisse émettre un jugement autorisé sur le sujet. Il s'agit de l'*Acropole de Suze*, par M. *Dieulafoy*. Ce grand ouvrage de 446 pages in-4°, avec 385 gravures, 16 planches en couleurs et 3 cartes, offre un grand intérêt archéologique, artistique et ethnographique, mais il n'est pas moins important pour l'histoire religieuse.

« M. Dieulafoy, dit M. Darmesteter, a réussi à faire le jour sur les origines du temple mazdéen moderne et sur les données contradictoires des textes anciens, classiques et indigènes. Il a eu l'heureuse idée de séparer les deux éléments du temple du feu actuel et qui sont une chambre inaccessible où se garde le feu sacré et où ne peut entrer que le prêtre qui l'entretient (l'*âdarân*), et un emplacement consacré à l'offrande du sacrifice, l'*Izashni khâna*. M. Dieulafoy remonte isolément l'histoire de ces deux éléments, montre qu'ils n'ont été réunis dans une seule enceinte qu'après l'ère chrétienne, dans la seconde moitié de la période parthe; que la chambre de feu est l'élément ancien, que c'est ce que

Darius appelle l'*âyadana*, et déterre à Suze même un édifice qui par sa disposition doit représenter une de ces chambres du feu achéménides ; qu'Hérodote a cependant raison, que les Achéménides n'avaient pas de temple au sens grec, point de *naos*, c'est-à-dire point de demeure durable élevée au dieu, abritant son image, avec l'autel du sacrifice au dehors, vis-à-vis de la statue ; les sacrifices se faisaient au plein ciel. Après la chute des Achéménides, sous l'empire des mœurs helléniques, la Perse construit des temples, comme celui dont les débris restent à Kingavar, et où l'on célèbre des sacrifices. C'est ce temple d'où dérive l'*Izashni khâna* et qui, en s'unissant à l'ancien âyadana, formera le temple du feu sassanide et moderne. Cette histoire du temple zoroastrien présente un développement curieusement parallèle à l'histoire du culte qui s'y rattache, telle du moins qu'on commence à la concevoir à la lumière de documents purement littéraires : le monument de la religion comme la religion elle-même s'est transformé vers la même époque et sous la même influence, celle de la Grèce ; et bien que ces deux transformations puissent en fait avoir été indépendantes, la coïncidence n'en est pas moins significative, car elles révèlent l'une et l'autre l'action puissante de la pensée grecque sur la pensée iranienne dans deux ordres de faits différents. »

On remarquera, en effet, que les conclusions de M. Dieulafoy corroborent, d'une façon tout à fait indépendante, les résultats des études de M. Darmesteter sur la formation de l'Avesta. C'est pourquoi nous avons tenu à les donner *in extenso*.



L'Évangile de Pierre. — Le fragment d'évangile trouvé dans une tombe d'Akhmîm et publié pour la première fois par M. Ad. Lods (voir *Revue*, t. XXVI, p. 330 et t. XXVII, p. 76) a déjà fait verser des flots d'encre. De même que, il y a quelques années, lors de la publication de la *Didaché*, interprètes et historiens du christianisme primitif se jetèrent à l'envi sur ce nouveau document, de même cette année on pourrait former une brochure rien que des titres des éditions, des articles et des notices qui ont été publiés sur l'Évangile de Pierre depuis la résurrection des quelques versets retrouvés. Nous ne pouvons songer à suivre ce flot de publications et nous renvoyons aux revues spéciales ceux qu'elles intéressent. Mais il convient de faire une exception pour le remarquable travail que M. *A. Sabatier*, directeur adjoint à l'École des Hautes-Études, vient de publier comme leçon-programme dans le Rapport annuel de la Section des sciences religieuses : *L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques* (en dépôt chez Leroux, éditeur). M. Sabatier a pris la question à un point de vue plus général d'histoire littéraire et s'est demandé de quel profit le nouveau document peut être, soit pour avancer notre connaissance positive de la vie de Jésus, soit pour résoudre le problème de la formation et de la survivance exclusive des quatre évangiles reçus dans le Nouveau Testament. Il commence par étudier les carac-

tères généraux de l'Évangile de Pierre : la langue, le caractère pseudépigraphe, son antisémitisme, le rôle qu'y joue le merveilleux, sa christologie. Ensuite il étudie les traditions particulières au nouveau document en les comparant à celles des autres évangiles, soit dans les scènes de la Passion, soit dans les récits relatifs à la Résurrection. Cette comparaison montre que le fragment d'évangile retrouvé ne saurait contribuer directement en rien à une connaissance historique plus étendue ou plus positive des derniers temps de la vie de Jésus. Mais sa valeur est très grande, au contraire, au point de vue de la critique non encore achevée des sources de la vie de Jésus et de l'évolution de la tradition évangélique. Cette évolution, M. Sabatier la résume dans les phases chronologiques suivantes :

Première période : tradition orale, propagée par la prédication ou l'enseignement apostolique, contemporaine des Épîtres pauliniennes. — De la mort de Jésus à l'an 60 environ.

Seconde période, de l'an 60 à l'an 80. — Premiers essais de fixer par écrit la tradition évangélique. Les *logia* de Matthieu, le souvenirs de la prédication de Pierre recueillis par Marc, et autres encore compris dans les Πολλοί de Luc, I, 1 ; tous écrits anonymes, fragmentaires et susceptibles de s'accroître par additions successives comme toutes les œuvres populaires.

Troisième période, de l'an 80 à 98, règne de Trajan. — Premiers essais d'une historiographie régulière, à l'exemple et à l'imitation de l'historien Josèphe. Évangile de Luc, première rédaction de notre Matthieu actuel, et, peut-être, l'Évangile des Hébreux.

Quatrième période, règne de Trajan, 93 à 117. — Naissance de l'Évangile de Jean dans un coin particulier et privilégié de l'Asie Mineure. Dernière rédaction en Palestine de notre Matthieu actuel.

Cinquième période, règne d'Adrien, 117-138. — Rédaction de l'Évangile de Pierre, transition à la littérature décidément apocryphe.

— M. *René Basset*, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a commencé à la Libraire de l'Art indépendant (Paris, 11, chaussée d'Antin) une collection d'*Apocryphes éthiopiens traduits en français*, qui sera favorablement accueillie par les théologiens et les historiens de l'Église comme par les folkloristes. Il se propose d'y publier tant les apocryphes déjà imprimés comme le livre d'Hénoch, l'Ascension d'Isaïe, la Petite Genèse, etc., que les inédits comme l'Apocalypse d'Abraham, les Visions d'Abba Sinoda, le livre de Zosime et d'autres. Deux petits volumes ont déjà paru (car M. Basset entend publier ses apocryphes de manière qu'on puisse se les procurer séparément). Le premier contient le *Livre de Baruch* et la *Légende de Jérémie*, avec quelques fragments d'un écrit gnostique, également intitulé *Livre de Baruch*, cités dans les *Philosophoumena*. Le second renferme le *Mas'h'afa T'omar* ou *Livre de l'Épître*, apocryphe de très basse époque, composé en arabe, vers le milieu du x[e] siècle, en

Égypte; c'est une lettre envoyée du ciel pour recommander particulièrement l'observation du dimanche, suivie de diverses recommandations sur la discipline. M. Basset a relevé avec beaucoup de soin les rares travaux dont ces textes ont été l'objet avant lui et n'a pas manqué de signaler les rapprochements que son érudition de folkloriste lui a permis de reconnaître entre les légendes de ses apocryphes et d'autres légendes de même famille.

— *Œuvres complètes de R. Saadia ben Josef al-Fayyoumi, publiées sous la direction de M. Joseph Derenbourg. T. I. Version arabe du Pentateuque* (texte arabe en caractères hébraïques; 1 vol. in-8; 10 fr.). Les années passent et ne semblent pas entamer l'activité scientifique de M. Joseph Derenbourg. A l'âge où d'autres se reposent, bon gré mal gré, il s'est chargé d'une tâche qui aurait fait reculer beaucoup de gens : une édition, en 12 volumes, des œuvres complètes de R. Saadia Gaon !

Saadia Gaon, né en 892, à Dalasa, dans le district de Fayyoum en Égypte, et mort en 942, réunissait toutes les connaissances qu'un savant oriental de son époque pouvait acquérir. Comme grammairien et comme exégète, il se distingue de ses coreligionnaires qui se livraient plutôt à la casuistique rabbinique. Ce n'est pas qu'il ait encore pénétré l'organisme de la langue hébraïque comme les grammairiens qui, au XI[e] siècle, ont illustré l'Espagne. Mais cette ignorance même profitait jusqu'à un certain point à son exégèse. Il a les allures plus libres, devine plutôt le sens de certains versets difficiles qu'il ne les explique par une analyse rigoureuse. Il a ainsi traduit en arabe le Pentateuque, Isaïe, les Psaumes, Job, les Proverbes, les cinq Megilloth et Daniel. Pour quelques-uns de ces livres il paraît avoir fait deux éditions, l'une ne contenant que la version du texte, et l'autre où cette version était accompagnée d'un commentaire. Pour le Pentateuque, le fait est constaté par Saadia lui-même. Dans la Préface il nous raconte qu'après avoir composé une première version avec un commentaire fort étendu, on était venu lui demander une version simple et claire sans autre explication. C'est cette dernière qui est restée dans tout l'Orient la version classique, adoptée par tous les Juifs et dont les manuscrits et les éditions imprimées sont plus ou moins corrects et souvent très mélangés avec des formes et des mots vulgaires, selon le degré d'instruction des lecteurs auxquels ils étaient destinés. Il est arrivé pour la version accompagnée d'un commentaire ce qui est arrivé si souvent aux grands ouvrages qui ont eu le malheur d'avoir des abréviateurs. Du grand commentaire de Saadia, il ne nous est resté que des fragments qui se sont rencontrés soit sur des feuilles détachées, dans les Bibliothèques de Saint-Pétersbourg et d'Oxford, soit dans d'autres commentaires imprimés ou manuscrits qui citent des passages entiers du Gaon.

M. Derenbourg qui, à l'occasion du millénium de Saadia, s'est décidé à publier, en société de plusieurs savants, une édition complète de ses Œuvres, nous donne dans un premier volume la traduction arabe du Pentateuque, accompa-

gnée de courtes notes hébraïques destinées à faire ressortir les particularités de cette version pour ceux qui ignorent l'arabe. Il a ajouté à la fin un certain nombre de chapitres traduits en français d'après le sens que Saadia leur donne. Le second volume, qui doit renfermer les fragments du commentaire, sera publié par les soins de M. D. qui s'est adjoint pour cette tâche M. le docteur A. Harkavy, un des bibliothécaires de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. On retarde l'impression de ce volume parce qu'on espère voir s'augmenter le nombre des fragments par de nouvelles trouvailles, comme celles qu'on vient de tirer, au Caire, des fondations d'une vieille synagogue, et qui, envoyées à Oxford, ont été gracieusement mises à la disposition de M. D. par M. le docteur Neubauer, le savant bibliothécaire de la Bodléienne. En revanche, le VIe volume des OEuvres complètes qui contient la version et le commentaire arabes des *Proverbes*, accompagnés d'un résumé concis en hébreu du commentaire et d'une traduction française complète du texte biblique dans le sens de Saadia, est terminé et paraîtra avant la fin de cette année. L'impression de deux autres volumes a commencé; ils seront livrés à la publicité pendant l'année 1894.

∴

— *L'Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, par M. *L. Tanon* (Paris, Larose; in-8 de VI et 567 p.) est un ouvrage qui fait grand honnneur à son auteur. Grâce à sa connaissance approfondie de l'histoire de la jurisprudence, M. Tanon a pu traiter d'une façon plus compétente que beaucoup d'autres historiens les détails techniques de la procédure suivie par les tribunaux de l'Inquisition en France, et son livre mérite de prendre place à côté des beaux travaux de M. Lea sur le même sujet. Après avoir exposé quelles étaient les hérésies que les inquisiteurs eurent à combattre, il étudie les sources historiques et juridiques auxquelles il faut puiser, il examine la composition, la compétence et le fonctionnement de ces terribles tribunaux, il montre la méthode accusatrice de la procédure, les moyens odieux employés pour arracher des aveux, enfin la nature des peines apppliquées suivant les degrés de culpabilité. De nombreux exemples illustrent les renseignements que lui fournit l'analyse des textes juridiques et permettent de suivre sur le vif les abominables pratiques par lesquelles l'Église du XIIIe siècle s'évertua d'étouffer l'hérésie.

On sait combien peu les succès partiels de l'Inquisition empêchèrent l'esprit de réforme de gagner des adhérents toujours plus nombreux et plus capables et l'esprit de révolte contre le despotisme ecclésiastique de se propager pour éclater dans la grande crise du XVIe siècle. C'est la longue lutte entre cette tendance à l'émancipation spirituelle et l'absolutisme de l'Église que M. *F. Rocquain* se propose d'étudier dans une publication considérable intitulée : *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*. Le premier volume (Paris, Thorin; in-8 de VIII et 425 p.) va de Grégoire VII à Innocent III : c'est la période où

la puissance pontificale s'affirme de la façon la plus complète et où le rêve grandiose d'Hildebrand semble devoir se réaliser. M. Rocquain cherche à dégager les éléments de faiblesse qui se cachent sous cette puissance en apparence irrésistible. La suite de son ouvrage en montrera la décadence.

— M. *Eugène Müntz*, dans un article sur le *sentiment religieux en Italie pendant le* XVI[e] *siècle* (*Revue historique*, sept.-octobre) — article sur lequel il y aurait beaucoup de réserves à faire au point de vue de l'histoire religieuse — cherche à déterminer les modalités particulières des dispositions religieuses de la société italienne au XVI[e] siècle et spécialement les modifications des rapports entre l'humanisme et l'Église. Le rôle de la Renaissance en Italie finit lorsque l'Église, après l'avoir traitée en alliée, commença de la traiter en vassale. Ce que M. Müntz n'explique pas, c'est pourquoi cette transformation était inévitable, et il ne l'explique pas, parce qu'il admet comme mathématiquement démontré que la Renaissance, pourvu qu'elle s'imposât certaines réserves, pouvait vivre en paix avec l'Église. Or, il n'en est rien. L'esprit de la Renaissance est tout différent de celui de l'Église; quelques érudits, quelques belles-lettristes, pourront faire bon ménage avec l'Église de la Contre-Réformation, mais à condition de dépouiller la Renaissance de ce qui a fait justement sa grandeur et sa force : la liberté de pensée, le libre essor de la vie spirituelle et morale. Les Jésuites ont profité de tous les matériaux apportés par la Renaissance pour l'édification du temple de l'esprit humain, mais ils les ont détournés de leur destination primitive pour les faire servir à des fins contraires : la consolidation et la décoration de l'édifice théocratique. L'Église de la seconde moitié du XV[e] et du premier quart du XVI[e] siècle fait alliance avec la Renaissance italienne; et a conséquence est qu'elle se dénature, qu'elle oublie sa mission morale et chrétienne, plus encore qu'elle ne l'avait fait auparavant. Quand les événements tragiques de la Réformation lui rendent la conscience de ses devoirs, elle est obligée de changer d'attitude à l'égard de la Renaissance. Mais celle-ci, en Italie, est restée le privilège de quelques esprits d'élite ; elle a systématiquement dédaigné l'apostolat populaire, sans lequel les causes spirituelles ne peuvent pas devenir fortes ; elle a été, en dehors de quelques hommes d'élite, superficielle; elle n'a pas eu le courage de tirer de ses principes les conséquences morales et religieuses qu'ils comportaient. Aussi le jour où l'appui de l'Église lui manque, elle demeure impuissante à résister à l'oppression spirituelle ; elle fait banqueroute. Les quelques intelligences hardies qui, ne se bornant pas à écrire des phrases cicéroniennes ou à faire de l'archéologie classique, osent s'attaquer aux problèmes vitaux de la destinée humaine, sont obligés d'aller chercher à l'étranger un peuple capable de les comprendre.

L'histoire si captivante dn XVI[e] siècle offre prise, plus qu'aucune autre, aux appréciations différentes, à cause de la complexité des intérêts et des idées qui, à cette époque, ont donné naissance à la société moderne. Voici M. *X. de Ricard*, qui dans un livre très éloquent, *L'esprit politique de la Réforme* (Paris,

Fischbacher), fait le procès des fondateurs de l'unité française, avec leur centralisation à outrance et leur entraînement fatal vers le despotisme, et exalte au contraire la Réforme française, non pas à cause de ses idées religieuses, mais à cause de ses principes politiques fédéralistes. Il est vrai que les protestants réformés, partout où ils ont pu constituer une organisation sociale conforme à leurs principes, ont abouti au fédéralisme ou au régime de centralisation parlementaire modérée avec conservation d'une vie locale relativement indépendante. Les réformés de France, au xvie siècle, avaient-ils, en dehors de quelques esprits distingués, conscience de poursuivre un pareil but? C'est douteux. Ils étaient une minorité presque toujours maltraitée, n'ayant presque jamais grand'-chose de bon à attendre du pouvoir central; ils sont donc partisans des pouvoirs locaux qui peuvent tenir en respect le gouvernement central, à moins qu'ils ne caressent le rêve de gagner celui-ci même à leur cause. Théoriquement M. de Ricard a raison : la Réforme, surtout la Réforme calviniste, tout infidèle qu'elle ait été souvent à ses principes, fait appel à l'initiative et à la responsabilité individuelles dans les questions les plus graves qui puissent occuper l'esprit humain, celles de la destinée morale et du salut. Elle est donc en principe favorable à la décentralisation et au *self-government*. Mais il ne faut pas oublier que ces questions de constitution politique ne dépendent pas seulement des tendances morales des individus dont se compose la société. Les événements historiques, les conditions géographiques, la nature des voisins avec lesquels on est en lutte, exercent une influence considérable, et, pour ce qui concerne l'unité française en particulier, elle est due pour le moins autant aux nécessités des luttes séculaires de la France avec ses voisins et à la disposition de notre peuple à supporter moins volontiers les petites oppressions locales que l'oppression exercée par un pouvoir central éloigné, plutôt qu'à la défaite de la Réforme.

Ces questions de philosophie politique sont magistralement traitées dans un ouvrage animé d'un esprit différent, plus attaché encore à la puissance française qu'à la liberté, le premier volume de l'*Histoire du cardinal de Richelieu* (Paris, Didot), par M. G. *Hanotaux*. Ce premier volume sera suivi de trois autres. Il forme pour ainsi dire la contre-partie, et non moins remarquable, du livre de M. G. *d'Avenel* sur *Richelieu et la monarchie absolue*. Nous sortons ici quelque peu du domaine qui doit nous retenir dans ces Chroniques, mais l'histoire religieuse et l'histoire politique sont si étroitement mêlées aux xvie et xviie siècles, qu'il est impossible de les tenir séparées. Il suffit de lire le ive chapitre de M. Hanotaux pour s'en convaincre. Ce chapitre consacré à la situation religieuse de la France, au commencement du xviie siècle, est un des meilleurs morceaux d'ensemble qui ait été écrits sur la question.

*
* *

Parmi les publications relatives à l'histoire religieuse moderne l'une des plus intéressantes qui aient paru cette année est l'ouvrage de M. *Anatole Leroy-*

Beaulieu : *Les Juifs et l'Antisémitisme. Israël chez les nations* (in-12 de 441 p.; Calmann-Lévy). Dans un langage un peu verbeux et avec trop de répétitions M. Leroy-Beaulieu nous offre ici l'étude probablement la plus complète qui existe sur la situation, les aptitudes physiques, intellectuelles et morales et la manière de vivre des Juifs dans les différentes parties de l'Europe. M. Leroy-Beaulieu s'est volontairement borné à l'antisémitisme moderne. Il eût été utile, comme le lui a fait observer M. Eugène d'Eichthal, de rechercher les manifestations de l'antisémitisme dans l'antiquité et au moyen âge, pour se rendre mieux raison des causes qui le provoquent à tous les âges de la dispersion d'Israël. Mais, cette réserve faite, il est impossible de ne pas être frappé de la quantité de renseignements de tout ordre groupés par l'auteur. Il a le grand avantage d'avoir beaucoup voyagé et d'avoir vu les juiveries orientales. Un esprit vraiment libéral anime son livre; et le sujet, ce peuple d'Israël dont la destinée est unique dans l'histoire, est apprécié par lui à sa juste valeur.

Si les Juifs sont victimes des passions malsaines de l'esprit rétrograde des antisémites, le savant Dœllinger a été victime des excommunications de l'Église ultramontaine. M. *G. Bonet-Maury*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié chez Armand Colin, sous le titre *Dœllinger, Lettres et déclarations au sujet des décrets du Vatican*, une éloquente et sympathique biographie de l'historien qui a été le chef de l'opposition contre le dogme de l'infaillibilité papale en Allemagne, et la série des documents qui permettent de suivre les péripéties de la lutte soutenue par le vieillard, aussi bien contre ceux qui voulurent l'intimider ou le réduire par la menace que contre ceux qui cherchèrent à le gagner pour la douceur.

*
* *

En fait de folklore, le livre le plus remarquable des derniers mois est celui de M. *Joseph Bédier*, *Les Fabliaux* (Paris, Bouillon; 12 fr. 50), publié dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études » et dont la moitié environ est consacrée à la question de la transmission des contes populaires. M. Bédier combat résolument la théorie qui fait venir ces contes de l'Orient. Pour lui, les récits qui servent de cadre aux tableaux de mœurs tracés par les jongleurs, existent dans la tradition orale du moyen âge; ils n'ont pas été apportés de l'Inde, mais ils ont dû passer dans notre pays avec la civilisation grecque et romaine, dont la littérature a conservé la trace de contes analogues et même de fabliaux. La thèse de M. Bédier — car c'est une thèse qui a valu à l'auteur en Sorbonne le titre de docteur ès-lettres — est défendue avec beaucoup de verve et repose sur une connaissance approfondie de la société du moyen âge.

— L'éditeur Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, va faire paraître la *Bibliographie générale des traditions populaires*, publiée sous les auspices de la Société des traditions populaires, vaste répertoire relatif à la littérature orale, à l'ethno-

graphie traditionnelle, aux légendes, superstitions et coutumes. Cette Bibliographie formera deux volumes in-8 à deux colonnes. Le premier contiendra les généralités, la Bibliographie de la France et des pays de langue française, de langues néo-latines, néo-grecques, de la Grande-Bretagne et des Pays-Bas. Il paraîtra dans le courant de 1894. Le prix de souscription est réduit pour les cent premiers souscripteurs à 30 fr. Il sera ensuite porté à 40 fr.

***

Nous avons reçu de M. *L. Barrou*, ancien chef d'institution à Paris, une brochure intitulée : *La foi et la raison* (Librairie générale), où l'on peut trouver la solution des deux grands problèmes qui ont pour but de concilier la raison avec la raison et la raison avec la foi. Nous rappelons à ceux qui nous font l'honneur de nous adresser des ouvrages de ce genre, que la *Revue de l'Histoire des Religions* ne s'occupe que d'histoire religieuse et ne peut ni annoncer ni discuter les travaux de métaphysique, de dogmatique ou d'apologétique.

ANGLETERRE

Littérature thibétaine. — L'*Academy* du 9 septembre contient le résumé du rapport lu par Sri Sarat Chandra Das à la première assemblée de la *Buddhist text Society of India* et publié *in extenso* dans le « Journal » de la Société. Sri Sarat Chandra Das a séjourné au Thibet pendant les années 1879, 1881 et 1882 et il y a été l'hôte du principal ministre spirituel du Grand Lama de Tashi-lhunpo. Ces hautes amitiés lui ont permis de visiter des régions encore inexplorées par les Européens, notamment les grandes provinces de U'tsan et Lhobra, de travailler dans la riche bibliothèque de son protecteur, et de visiter les antiques bibliothèques de Sakya, Sam-ye et Lhasa, qui sont remplies d'ouvrages sanscrits originaux apportés de l'Inde. C'est là que le grand ouvrage de Kshemendra, le *Kalpalata*, fut traduit en thibétain par ordre de Phagspa, le célèbre saint qui convertit au Bouddhisme l'empereur Khublaï.

« Les Thibétains, dit notre voyageur, ont traduit dans leur langue tous les ouvrages sanscrits qu'ils purent se procurer aux Indes et dans le Nepaul. Ce fut là le fond de leur propre littérature, qui se développa à mesure que leurs acquisitions d'écrits du dehors augmentèrent. Aux XIVe, XVe et XVIe siècles, alors que le Bouddhisme disparaissait de l'Inde, l'activité littéraire des Thibétains reçut une nouvelle impulsion de Chine, sous les dynasties du Grand Khan et des empereurs Ming. Pendant cette période de nombreux ouvrages chinois furent traduits en thibétain.

« La sage coutume de traduire tous les livres étrangers, introduite au VIIe siècle par le roi Srong-tsan, fut suivie par ses successeurs jusqu'à Ralpa-Chan et ensuite par les hiérarchies de Lamas qui gouvernèrent le Thibet. La

traduction des ouvrages des saints de l'Inde entraîna le passage de leurs esprits de l'Inde au Thibet; voilà pourquoi il y a aujourd'hui à la tête des monastères un si grand nombre de réincarnations de Pandits hindous. Il est digne de remarque que dans les principales lamaseries on trouve imprimées sur bois des biographies de plusieurs célèbres Bouddhistes de l'Inde. Les Thibétains tiennent beaucoup à conserver tous les détails de leurs vies. Dans les grands monastères, gouvernés par des Lamas incarnés ou par des érudits, un moine instruit est chargé de rédiger le journal du supérieur et lorsque celui-ci meurt, sa biographie est composée avec les éléments puisés dans ce journal..... Les livres historiques et légendaires du Thibet mentionnent que la plupart des Lamas, qui y vivent réincarnés, ont vécu antérieurement aux Indes, notamment au Bengale. Le Dalaï Lama, le souverain pontife et le chef suprême du Thibet, a été dans les existence antérieures, d'abord fils du roi de Bengale et ensuite, deux fois, parmi les descendants de ce dernier, un personnage remarquable par son abnégation et sa charité. »

Les historiens thibétains croient que c'est le Mahométisme qui a détruit le Bouddhisme dans l'Inde.

— *T. K. Cheyne. Founders of Old Testament criticism* (Londres, Methuen). M. le professeur Cheyne est, en Angleterre, un des plus actifs champions de la critique historique et littéraire appliquée à l'Ancien Testament. Il est un propagateur enthousiaste des idées et des méthodes de Kuenen et lui-même a témoigné d'une indépendance théologique absolue et d'une hardiesse critique, peut-être même trop avancée, dans son grand travail sur le Psautier. Mais M. Cheyne est professeur à Oxford; il vit dans un milieu et appartient à une Église qui sortent à peine de l'étroitesse théologique la plus rigoureuse et qui sont demeurés fermés depuis plus de quarante ans à tous les progrès de la critique biblique. De là chez lui une extrême prudence. une sorte de timidité alliée de la façon la plus curieuse à l'audace de ses assertions, une constante préoccupation de montrer que la critique biblique n'est pas aussi funeste personne que se l'imaginent les âmes bien pensantes, qu'elle n'est pas subversive de la religion et, qu'à tout prendre, elle pourrait dans le siècle présent faire du bien à l'Église plutôt que du mal.

Toutes ces préoccupations se trahissent dans le volume que M. Cheyne a publié récemment pour faire connaître l'histoire de la critique appliquée à l'Ancien Testament et, plus encore peut-être, l'histoire des critiques les plus marquants auxquels la rénovation des études bibliques est due. Les auteurs anglais y occupent une place proportionnellement plus importante que ne le comporte leur part à l'œuvre commune. Jusqu'à ces dernières années ils ont été vulgarisateurs de la critique étrangère plutôt que travailleurs originaux. Pour nous faire connaître les œuvres originales des critiques anglais de l'Ancien Testament, M. Cheyne aurait dû nous parler de lui-même. Il est trop modeste pour le faire. Heureusement qu'il nous parle un peu de ses amis et c'est justement

comme témoignage de la transformation très considérable qui s'opère actuellement au sein de la théologie biblique anglaise, que son livre sera le plus apprécié à l'étranger.

— *B. F. Westcott. The gospel of life* (Londres, Macmillan). Ce petit volume dans lequel l'évêque Wescott a résumé des conférences qu'il a faites pour les étudiants de Cambridge, et dans lesquelles il a condensé les directions que l'expérience lui a appris être les plus utiles pour les jeunes gens qui étudient la théologie, ne devrait pas figurer dans notre Chronique, puisqu'il est avant tout d'ordre philosophique ou dogmatique. Mais il renferme, dans les chapitres IV et V, des conseils qui correspondent si bien à une des thèses les plus chères à la direction de la *Revue de l'Histoire des Religions*, que nous nous faisons un devoir et un plaisir de les relever. Non seulement M. Westcott y résume les solutions présentées par quelques-unes des grandes religions pour résoudre les questions vitales de la destinée du monde et de l'homme. Mais, de plus, il insiste sur la grande utilité qu'il y a pour les jeunes gens qui veulent étudier la religion chrétienne, à faire connaissance avec les religions antérieures au christianisme, pour apprendre à les apprécier et à reconnaître le bien et le beau, partout où ils se trouvent, en dehors comme en dedans du christianisme.

— *M. R. James. Apocrypha anecdota* (Cambridge, University Press). La collection des « Texts and studies, contributions to biblical and patristical literature », publiée à Cambridge sous la direction de M. J. A. Robinson, et dont nous avons déjà plusieurs fois entretenu nos lecteurs, s'est enrichie d'un volume consacré à la littérature apocryphe. M. James y a réuni treize écrits ou fragments d'écrits apocryphes inédits jusqu'à ce jour, dont les plus importants sont une nouvelle recension latine de la Vision de saint Paul, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (fonds latin, nouvelles acquis., n° 1631), un roman de basse époque, les *Acta Xanthippae et Polyxenae*, une description grecque du *Voyage de Sozime vers la région des bienheureux*, naïve invention d'une moine qui conçoit le paradis à l'image de son couvent, etc. Il reste encore beaucoup à faire dans le champ de la littérature apocryphe. Avec les Actes des saints, les contes des apocryphes ont été le roman du commencement du moyen âge; l'histoire des contes y est intéressée non moins que l'histoire religieuse. Mais il faut une bonne dose d'abnégation pour se consacrer à l'étude de ces textes, si souvent dénués de toute valeur. M. James a donc rendu un service dont il faut lui savoir gré en faisant connaître quelques apocryphes nouveaux.

Nouvelles diverses. — M. le professeur *Max Müller*, après avoir passé plusieurs mois à Athènes et à Constantinople, a célébré le 1er septembre, à Leipzig, le cinquantième anniversaire de son doctorat. Tous les amis de nos études, à quelque école qu'ils appartiennent, se joignent à ses admirateurs de Leipzig pour féliciter le vaillant initiateur de l'histoire comparée des religions, des nombreux succès de sa longue carrière et de la verte vieillesse dans laquelle il conserve toute sa puissance de travail.

— 2° M. *L. H. Mills* a publié en fac-similé le vieux manuscrit du *Yasna* avec traduction pehlvie, qui se trouve à la Bodléienne et que l'on désigne ordinairement sous la lettre *J*[2]. Cette belle publication permet à tous les étudiants du zend de se familiariser avec les manuscrits sous l'espèce d'un de leurs plus intéressants spécimens.

— 3° Le 7 octobre est mort, à l'âge de quatre-vingt-un ans, l'un des érudits et des écrivains les plus infatigables de l'Angleterre moderne, le Dr *William Smith*. La liste de ses écrits est considérable et peu d'auteurs auront été autant consultés. Non seulement il a composé le classique Dictionnaire latin-anglais et anglais-latin, mais il a rédigé directement ou fait rédiger sous sa surveillance les Dictionnaires de Biographie et de Mythologie grecques et romaines, de Géographie grecque et romaine, d'Antiquités grecques et romaines, le Dictionnaire de la Bible, celui des Antiquités chrétiennes et le *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*. Même en dehors de l'Angleterre ces derniers ont rendu de grands services par leur heureuse disposition, la précision et la clarté des renseignements qu'ils fournissent.

— 4° Le Dr *Führer*, surintendant du Service archéologique des provinces du nord-ouest de l'Inde, signale la découverte, dans le Nepaul, de deux nouvelles inscriptions du roi Açoka.

— 5° Dans le *Manchester College*, l'ancienne École supérieure de théologie indépendante transférée de Manchester à Oxford et dont les nouveaux bâtiments ont été inaugurés récemment, M. le professeur Carpenter fait des cours sur l'histoire religieuse d'Israël, sur l'histoire de la doctrine de la vie future et un troisième sur l'ancien Bouddhisme. Les unitaires anglais comprennent la nécessité d'enseigner aux futurs instructeurs religieux de leurs adhérents, l'histoire des religions. L'exemple est bon à noter.

— 6° Durant le dernier trimestre de 1894, M. *Ph. Wicksteed* donne à *University Hall* une série de conférences sur le Développement d'une religion nationale, et M. *W. E. Addis* sur la Christologie du Nouveau Testament.

ALLEMAGNE

— *Ad. Harnack. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I. — L'événement le plus considérable de l'été dernier dans le domaine de l'histoire religieuse en Allemagne, c'est l'apparition de la première partie de l'Histoire de la littérature chrétienne antique, en deux volumes (LXI et 1021 p.; 35 m.), par le savant professeur d'histoire ecclésiastique de l'Université de Berlin, avec le concours de son élève, M. Erwin Preuschen. Les dimensions de cet ouvrage sont considérables. Ce n'est, en effet, rien moins qu'une Introduction complète à l'ensemble des écrits chrétiens antérieurs à Eusèbe et à chacun d'entre eux en particulier, suivie d'une Histoire critique de cette littérature. L'ambition de M. Har-

nack est d'offrir à la fin du xixe siècle, en utilisant tous les travaux paléographiques, historiques et exégétiques accumulés par la critique moderne sur ces écrits du christianisme antique, quelque chose de semblable à ce que furent dans leur temps les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* de Tillemont. Il ne se dissimule pas que son œuvre appellera de nombreuses révisions; mais pour que d'autres puissent faire mieux, il faut d'abord qu'un homme commence par faire ce qu'il peut.

Ce que la modestie de M. Harnack ne lui permettait pas de dire, tous ceux qui depuis longtemps puisent une abondante instruction dans ses beaux travaux et qui admirent sa prodigieuse capacité de travail peuvent le dire pour lui; c'est que personne dans notre société contemporaine n'est mieux qualifié que lui pour entreprendre une œuvre pareille. Il s'est proposé de répondre à trois questions : 1° Qu'est-ce qui a été écrit durant le cours des trois premiers siècles par des chrétiens? 2° Qu'en possédons-nous encore? 3° Par quels intermédiaires et comment ce que nous possédons nous est-il parvenu? Sauf exception, ni son collaborateur, ni lui, n'ont entrepris de nouvelles recherches sur les manuscrits; ils se sont uniquement proposé de consigner ce que les recherches, faites jusqu'à ce jour, ont établi.

La première partie, seule publiée, comprend ce que l'on pourrait appeler l'histoire matérielle de la littérature chrétienne antique, c'est-à-dire tout ce qui concerne l'existence des écrits, perdus ou conservés, les manuscrits, versions, etc., qui en ont existé ou qui en subsistent, les éditions, etc. L'histoire littéraire proprement dite fera partie du second volume.

— M. *E. Zeller* a publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, sous le titre : *Uber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum*, un parallèle très curieux entre la cure d'âmes telle que la pratiquaient les Cyniques et celle des conducteurs spirituels chez les chrétiens de l'antiquité. Les Stoïciens aussi, notamment ceux de l'époque romaine, considéraient le philosophe comme le médecin de l'âme, mais chez les Cyniques l'apostolat était plus populaire, plus pressant, souvent même indiscret. M. Zeller montre, d'une part, comment ces préoccupations relatives au devoir de la mission morale remontent jusqu'à Socrate et, d'autre part, comment les chrétiens durent, par la force même des choses, employer une méthode de cure d'âmes sensiblement la même que celle des Cyniques.

— M. *Edgar Hennecke*, licencié en théologie à Göttingen, a publié dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, N. F., I. 1, une étude critique très minutieuse sur les diverses recensions du texte de l'*Apologie d'Aristide*. Il faudra certainement consulter ce travail quand on voudra dorénavant interpréter la plus ancienne des Apologies chrétiennes et il est à désirer que l'auteur publie une édition du texte conforme aux résultats de son enquête. Mais on ne peut se dissimuler — et l'auteur l'avouera sans doute tout le premier — que ces résultats sont le plus souvent bien hypothétiques!

— *E. Schaumkell. Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters* (Fribourg, Mohr; 2 m.) est une curieuse contribution à l'histoire du culte des saints. Les saints sont sujets à la mode ; ils ont leurs périodes de grandeur et de décadence. Sainte Anne, dont l'antiquité chrétienne s'est fort peu occupée, devint très populaire en Allemagne à la fin du xvᵉ siècle. L'auteur attribue ce phénomène au besoin qu'avaient les âmes religieuses de nourrir leur piété d'idées et de représentations pures, alors que l'Église traditionnelle était trop dégénérée pour leur donner satisfaction. Il vaut mieux mettre le fait en corrélation avec l'extension du culte de la Vierge ; de même que, de Dieu, la piété s'était reportée sur le Christ, du Christ sur la sainte Vierge, de même elle tendait à remonter de la Vierge à sainte Anne. Les doctrines relatives à l'Immaculée-Conception y contribuèrent aussi. M. Schaumkell aurait bien dû étendre son enquête hors de l'Allemagne, notamment à la Bretagne qui est devenue de bonne heure et qui est restée la patrie d'élection du culte de sainte Anne. Tel qu'il est, son travail n'en sera pas moins lu avec fruit.

*
* *

— *A. Stübel* et *M. Uhle. Die Ruinenstätte von Tiahuanaco im Hochlande des alten Peru* (Breslau, Wiscott). M. Stübel, bien connu des archéologues américanistes par son grand ouvrage sur la Nécropole d'Ancon, communique au public de nouveaux résultats de ses explorations sur les hauts plateaux de la Bolivie et de ses savantes études sur les ruines mégalithiques colossales de Tiahuanaco, auprès du lac Titicaca. L'ouvrage publié avec le plus grand luxe par l'éditeur Wiscott, avec le concours d'un érudit archéologue, M. Uhle, comprend quarante-deux planches en photogravure de la plus belle venue. Les auteurs estiment que les monuments étudiés par eux sont d'un type distinct de tous ceux qui ont été retrouvés jusqu'à présent en Amérique. Ils se refusent à y voir l'œuvre des Toltèques ou des Incas, comme on l'a soutenu jusqu'à présent. Ils en font honneur aux Aymaras et ne mettent pas en doute la destination religieuse des édifices. Ces Aymaras seraient une branche plus ancienne du tronc auquel se rattachent aussi les Péruviens proprement dits ; ils auraient occupé en maîtres les hauts plateaux qui s'étendent de Cuzco jusqu'au 21ᵉ degré de latitude sud. Tiahuanaco aurait été leur principal centre religieux, consacré au culte de Viracocha ; mais à mesure que les Quechuas, adorateurs du soleil, ou les Incas étendirent leur pouvoir sur ces mêmes régions, leur centre religieux, Paccaritambo, éclipsa de plus en plus Tiahuanaco, ce qui explique le caractère inachevé de quelques-unes des ruines. Le prix très élevé de cette publication n'en permettra guère l'achat qu'à des bibliothèques bien rentées.

— La légende du *Juif-errant* est un des sujets de prédilection des collectionneurs de traditions. Aussi la littérature du sujet s'enrichit-elle chaque année d'un nombre considérable d'articles et de notices épars dans les revues et les

journaux du monde entier. M. *L. Neubaur*, l'auteur d'une des études les plus complètes sur le Juif-errant, a rendu un service signalé à ceux que hante l'éternel voyageur, en groupant tous les renseignements nouveaux, bibliographiques ou autres, qui ont été publiés depuis 1884, dans une brochure de 24 pages, intitulée : *Neue Mittheilungen ueber die Sage vom ewigen Juden* (Leipzig, Hinrichs ; 60 pf.).

— Parmi les nombreux travaux d'archéologie classique publiés en Allemagne, nous remarquons deux monographies intéressantes pour l'historien de la religion grecque : 1° *Triton und die Tritonen* (Leipzig, Teubner), en deux parties, dans lesquelles le professeur *F. R. Dressler* a réuni tout ce que la littérature antique et l'archéologie nous apprennent sur la conception de Triton. Il importe notamment d'étudier les représentations des Tritons sur les sarcophages, où ils semblent remplir l'office de conducteurs des âmes aux îles Fortunées, à moins que les âmes elles-mêmes ne soient considérées comme faisant partie du cortège des Tritons qui se jouent sur les flots. — 2° *Die Mykenische Lokalsage*, par *M. Chr. Belger* (Berlin, Gaertner; 1 m.). L'auteur, s'appuyant sur les découvertes de Schliemann, cherche à identifier les données fournies par la littérature, surtout par Pausanias, sur les tombeaux mycéniens et à y rattacher l'explication de la légende mycénienne. Il ne prétend pas, sans doute, que la légende doive son existence aux tombeaux de Mycènes, mais que, sur un fond plus antique et plus général, elle doit aux circonstances locales mycéniennes la forme particulière qu'elle y a revêtue.

— Le 7 juin dernier est mort à Heidelberg, où il était professeur au gymnase, le Dr *Carl Hartfelder*, dont les travaux sur les humanistes allemands et notamment sur Melanchthon sont très estimés. Il a été aussi l'un de ceux qui ont le plus contribué à attirer l'attention sur le côté social de la Réformation allemande, dans son Histoire de la guerre des paysans dans le sud-ouest de l'Allemagne. Il n'a pas pu achever l'Histoire d'Érasme à laquelle il avait consacré les dernières années de sa vie.

AUTRICHE-HONGRIE

Nous apprenons avec satisfaction que les *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, dont la publication avait été suspendue après le second volume, reprennent désormais leur périodicité régulière, sous la direction de M. *Anton Herrmann* (Budapest, I, Szent-György-utcza, 2). La livraison que nous avons sous les yeux offre un intérêt spécial pour l'historien des religions. On y trouve une étude fort bien menée de M. *B. Munkácsi* sur le paganisme des Wogules ; un nouveau travail de M. *Ludwig Kálmány* sur les survivances d'anciennes cosmogonies, dans les traditions populaires magyares ; une légende héroïque des Ostjaks méridionaux communiquée par M. *Karl Papai*, des contes des Arméniens de Transylvanie, des légendes esthoniennes, enfin des légendes tsiganes

sur l'archiduc Joseph. On s'abonne chez l'auteur, pour 8 marcs par an, réduits à 6 en faveur des membres de sociétés d'ethnographie ou de folklore.

SUISSE

Le 2 novembre est mort à Genève, M. *Auguste Bouvier*, professeur à l'Université de cette ville, l'un des théologiens à l'esprit le plus généreux de notre époque. Sans avoir lui-même écrit sur l'histoire des religions, il a été un de ceux qui ont le plus encouragé l'essor des études d'histoire religieuse générale. Le directeur de cette *Revue* remplit un pieux devoir en adressant à son ancien maître un témoignage de sympathie et de reconnaissance.

— Le tome VIII de la *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, recueillie par *A. L. Herminjard* et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques, a paru chez Georg (Bâle, Genève, Lyon). Il comprend les années 1542 à 1543.

HOLLANDE

M. *C. de Harlez* a publié dans le *T'oung-pao*, paraissant à Leyde (v. IV, n° 3) et en tirage à part, une étude sur *Le style de Kong-fou-tze*, dans laquelle il examine la question si Kong-tze a interpolé le *Shu-king* et composé le *Tchün-tsiu*. M. de Harlez répond par la négative. Il n'y a aucun auteur contemporain, ni même aucun de ceux qui appartiennent aux trois siècles suivants, qui lui attribue une part quelconque dans la composition du *Shu-king*.

Quant à l'opinion qui attribue à Kong-tze la composition du *Tchün-tsiu*, elle ne repose sur aucun fondement sérieux. Elle ne repose que sur ce beau raisonnement : Kong-tze a écrit un Tchün-tsiu. Or il y en a un dans le livre de Tso; donc ce dernier est celui de Kong-tze. Cette opinion est contraire à son caractère et à ses procédés bien connus; elle se heurte à des difficultés philologiques et à des témoignages défavorables qui ne permettent pas de l'admettre.

SUÈDE

E. Fehr. Studia in oracula Sibyllina (Upsala, Librairie académique). La dissertation de M. Fehr — une thèse académique — sur les oracles sibyllins, sort du commun des productions de cette nature. Il a groupé sous plusieurs chefs les idées et doctrines principales qui sont exprimées dans les écrits sibyllins, juifs ou chrétiens. Il estime, en effet, qu'il n'est pas possible d'établir une délimitation précise entre ces deux catégories. Dans un premier chapitre il étudie la doctrine sur Dieu, essentiellement monothéiste et antipaïenne, malgré

la part faite à certains enseignements originaires de la philosophie grecque. Le second chapitre a pour objet la cosmologie. Le troisième, le plus important, contient l'analyse des conceptions eschatologiques dans les oracles sibyllins; c'est la partie la plus obscure et dont l'interprétation offre le plus de difficultés. Enfin l'auteur envisage les principes politiques qui s'y affirment : la haine de Rome et de l'empire romain, les tendances démocratiques, etc. Quelques pages sur le genre poétique des écrits sybillins et des notes exégétiques assez abondantes terminent le volume (119 p. in-8).

GRÈCE

Le directeur général des travaux archéologiques en Grèce, M. *P. Cavvadias*, a publié chez Vlastos, à Athènes, le premier volume des *Fouilles d'Épidaure* (in-fol.; 75 fr.) et la première livraison des *Fouilles de Lycosaura* (gr. in-4°; 10 fr.). Ces deux publications, richement illustrées, permettent de se faire une idée d'ensemble des brillants résultats obtenus par M. Cavvadias et de l'excellente méthode qu'il a imprimée à l'archéologie grecque indigène. Une partie de ce que renferment ces volumes a paru dans le Δελτίον ἀρχαιολογικόν ou dans l'Ἐφημερίς, mais à l'état épars. D'ailleurs ces revues ne sont pas très répandues. Le premier ouvrage apporte des renseignements importants sur l'organisation du temple et du culte d'Esculape, et, par le recueil des inscriptions que l'on y a découvertes, il développe notre connaissance des guérisons miraculeuses opérées dans ce sanctuaire si fréquenté.

A Lycosaura M. Cavvadias a découvert le petit temple de Despoina.

ÉTATS-UNIS

Le *Congrès international d'anthropologie*, réuni à Chicago, le 28 août et jours suivants, a entendu une série de mémoires d'un grand intérêt pour l'histoire générale des religions. Parmi les sujets traités nous relevons les suivants, d'après la *Science*, de New-York.

M[me] Zelia Nuttall a proposé une nouvelle explication très ingénieuse du *Calendrier mexicain*. M. D. G. Brinton a lu une étude remarquable sur les *rapports supposés entre l'ancien monde et le continent américain* avant la découverte du Nouveau-Monde et aboutit à la conclusion formelle qu'il n'y a aucune raison de reconnaître une origine étrangère au langage, à l'art, aux religions, aux mythes, aux institutions, aux symboles ou aux instruments des aborigènes de l'Amérique.

Le docteur Cyrus Adler a fait connaître les collections créées pour illustrer l'histoire des religions, et M. Morris Iastrow junior a exposé la méthode et le plan qu'il convient de suivre dans la science des religions. M. Newell a présenté

un mémoire sur le *Rituel considéré comme une dramatisation du mythe*. Divers sujets de folklore religieux ont été traités par MM. Fr. Boas (*Les rites des Indiens Kwakiutl*), Walter Fewkes (*Cérémonies des Tuséyens*) et par M[me] Mathilde Stevenson (*Mythologie des Zunis*). M[me] Sarah Stevenson a étudié les renseignements apportés par certains vieux rites égyptiens à la science de la religion égyptienne, et M. F. Parry a présenté une explication de certains symboles religieux.

Tous ces travaux seront imprimés par les soins du D[r] Franz Boas, secrétaire de la Section d'ethnologie à l'Exposition de Chicago.

— *L'histoire des religons à l'Université de Boston*. Boston a la réputation d'être l' « Athènes » du Nouveau-Monde. C'est en tout cas la ville où la haute culture intellect uelle et morale s'est le plus développée et surtout le plus anciennement développée. Boston a son Université depuis 1869, due, comme presque toutes les inst itutions du même genre aux États-Unis, à la munificence de quelques citoyens aussi généreux que riches. L'Université de Boston a été la première en Amérique à donner une place régulière à l'histoire des religions dans les programmes de sa Faculté de théologie. Depuis l'an 1874 M. *William F. Warren*, doyen de la Faculté, enseigne la théologie comparée ou l'histoire et la philosophie de la religion. Le nombre des étudiants augmente chaque année. Il est réjouiss ant de voir à quel point les directeurs de l'enseignement supérieur en Amérique comprennent la transformation nécessaire que doivent subir les études de théologie par suite de l'introduction de l'histoire des religions.

— Parmi les publications récentes à signaler aux États-Unis, nous remarquons tout d'abord un petit volume du professeur de Harvard University, *Ch. Everett*, *The gospel of Paul* (Boston. Houghton ; 1 d. 50), un exposé très clair et judicieux du système théologique de saint-Paul. Ensuite un recueil de mémoires écrits par plusieurs auteurs sur différentes religions : *Non biblical systems of religion : a symposium* (Cincinnati ; Cranston).

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER, 4.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(*Suite.*)

BOUDDHISME

A part deux ou trois événements dont les Grecs nous ont conservé le souvenir, l'histoire datée de l'Inde commence avec les inscriptions, et les plus anciennes de ces inscriptions, les célèbres édits du roi Piyadasi-Açoka (milieu du IIIe siècle avant notre ère), sont aussi les premiers documents d'une authenticité incontestable que nous ayons du bouddhisme. Il est fort probable que, parmi les matériaux qui ont été incorporés au *Tripitaka*, il s'en trouve qui remontent plus haut; car il est certain que le bouddhisme que nous voyons, dans ces inscriptions, érigé en une sorte de religion d'État de l'empire le plus puissant de l'Inde, avait dès lors une littérature. Mais bien des raisons permettent de douter qu'il ait, à cette époque déjà, possédé un canon [1]. En tout cas, il n'est pas un seul morceau de ce canon dans sa rédaction actuelle, pas plus en pâli qu'en sanscrit, dont on puisse affirmer avec quelque certitude un âge également reculé. Aussi chaque découverte qui vient ajouter un fragment à cette précieuse série, est-

1) Le mot *pamcanekayika*, qui se rencontre à Bharhut et à Sânchi, et que MM. Hultzsch et Bühler s'accordent à traduire par « connaisseur des cinq Nikâyas » (le composé serait en tout cas de structure peu régulière), tendrait à faire admettre l'existence d'une codification semblable pour une époque qui n'est peut-être pas postérieure de beaucoup à celle d'Açoka. Mais conclure immédiatement de là à l'existence des cinq Nikâyas du canon pâli, c'est aller un peu vite. Cette division, comme bien d'autres, est inconnue dans la littérature sacrée du nord.

elle une sorte d'événement, et, heureusement, les dernières années nous en ont apporté plusieurs. La traduction anglaise du beau travail de M. Senart sur ces inscriptions n'était pas achevée[1], M. Bühler en était à peine à la moitié de la soigneuse révision qu'il leur consacre à son tour, en partie à l'aide de meilleures copies[2], que déjà de nouvelles versions des édits étaient trouvées près de la frontière afghane[3]. Puis vinrent les versions amplifiées des édits de Sahasrâm et de Rûpnâth trouvées par M. Rice dans le Mysore. Les monuments ont beaucoup souffert et les premiers fac-similés étaient bien imparfaits. M. Senart n'en a pas moins su en tirer un texte lisible[4]. En même temps il a fait ressortir nettement l'importance de cette découverte d'inscriptions du grand roi du nord si loin dans le sud, si loin surtout des côtes, en plein plateau central, dans des régions qu'on s'est représentées parfois comme étant à peine sorties de la barbarie sept ou huit siècles plus tard[5]. M. Bühler, de son côté, a apporté sa part d'éclaircissements et en a promis d'autres ; dès maintenant il a appelé l'attention sur le fait certainement inattendu que la signature du

1) *The Inscriptions of Piyadasi*, dans l'*Indian Antiquary*, IX (1880)-X (1881); et XVII (1888)-XXI (1892); cette dernière série avec des additions où l'auteur précise sur plusieurs points les conclusions de son premier travail.

2) *Beiträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften*, dans la *Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXVII (1883), XXXIX (1885), XL (1886), XLI (1887), 1; XLV (1891), 144; XLVI (1892), 54, 539; *Arch. Survey of Southern India*, I (1887), 144 (les édits de Dhauli et de Jaugada); *Ind. Antiquary*, XIX (1890), 122 (les édits sur colonnes); XX (1891), 361 (inscriptions des grottes de Barabar et de Najarjuni. M. Bühler fait observer que quelques-unes de ces grottes étaient destinées au séjour d'ascètes brahmaniques et jaina, et qu'il faut se garder d'attribuer indistinctement à tous les anciens hypogées une origine bouddhique); *Epigraphia Indica*, II (1893), 245 (les édits sur colonnes).

3) Le précédent Bulletin (t. XIX, 267) a déjà signalé les interprétations qu'en ont données MM. Senart et Bühler. Pour ce dernier, il faut ajouter : *Die Mansahra Version der Felsenedicte Açoka's*, dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLIII (1889), 273, et XLIV (1890), 702.

4) *Notes d'épigraphie indienne*, IV. *Trois nouvelles inscriptions d'Açoka-Piyadasi* (*Journ. asiat.*, mai-juin 1892).

5) C'était l'opinion de feu Burnell. Le rév. Thomas Foulkes (*The Dekhan in the time of Gautama-Buddha*, *Ind. Antiq.*, XVI (1887), 49) avait essayé de prouver le contraire; mais tous les témoignages réunis par lui ne valent pas le simple fait de la présence de ces trois inscriptions dans le Mysore.

scribe de ces inscriptions est dans la variété septentrionale des alphabets dits d'Açoka[1]. Bien des points sont encore obscurs dans ces textes : notamment la difficulté principale que présentent encore ceux de Sahasrâm et de Rûpnâth, s'en est trouvée plutôt compliquée que résolue. Pour faire mieux, il faudra avoir des copies meilleures. En attendant, M. Bühler a signalé une nouvelle variété de l'alphabet méridional sur un monument encore inédit de la vallée de la K*r*ish*n*â[2], et il a retrouvé une variante de l'édit d'Açoka dit « de Kosambi », parmi les fac-similés des inscriptions de Sânchi du général Cunningham[3]. De sa dernière communication à ce sujet, faite après examen de meilleures copies fournies par M. Führer, il résulte que le surnom du roi, *devânâm priya*, qui se trouve restitué sur le fac-similé de Cunningham, ne se lit pas sur l'original. Le rapport signalé et la provenance du fragment n'en restent pas moins probables, et il semble en résulter que, déjà avant cette époque, il y avait en ces lieux un sanctuaire bouddhique. — Enfin, il y a quelques jours à peine, M. Burgess[4] annonçait la découverte, dans le Teraï du Népal, d'une nouvelle colonne couverte d'inscriptions d'Açoka et portant, outre les sept édits ordinaires de ce genre de monuments, deux autres jusqu'ici inconnus.

A ces premières inscriptions s'en rattachent plus ou moins étroitement d'autres écrites dans un caractère identique ou très légèrement modifié, dont la date reste provisoirement flottante dans les limites d'un siècle et plus, selon qu'on se représente cet alphabet méridional dit aussi « alphabet des lâts, des colonnes », comme ayant changé d'une façon plus ou moins rapide et, surtout, plus ou moins uniforme, plus ou moins rigoureuse. De ce nombre sont à mentionner en première ligne, à cause des nombreux renseignements qu'elles donnent sur le bouddhisme

1) *The Açoka Edicts from Mysore* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 29).

2) *A new Variety of the Southern Maurya Alphabet* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VI (1892), 148).

3) *Ind. Antiq.*, XIX (1890), 124; *Epigraphia Indica*, II (1892), 87; *Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 292.

4) *The Academy*, 14 octobre 1893, p. 324.

primitif, les laconiques mais multiples inscriptions du stûpa de Bharhut (ou Bharaut, selon M. Fleet), dont on doit à M. Hultzsch une nouvelle édition soigneusement revue[1], et les inscriptions analogues des stûpas de Sânchi, jadis publiées par M. Cunningham, et dont M. Bühler, après les fouilles pratiquées par M. Führer et à l'aide de nouveaux fac-similés fournis par cet explorateur, a entrepris une édition critique et infiniment plus complète. Au lieu de 241 numéros que contenait le volume des *Bhilsa Topes* de Cunningham, la collection mise à la disposition de M. Bühler en comprend près de 500, dont 486 sont lisibles[2]. Le commentaire de la partie publiée est tel qu'il fallait l'attendre de M. Bühler, c'est-à-dire très riche en considérations intéressantes. Entre autres particularités, il fait observer le très grand nombre de religieux et de religieuses, c'est-à-dire de personnes ne pouvant rien avoir en propre, qui sont inscrits sur ces monuments comme donateurs, et il explique ce fait qui, du reste, se rencontre aussi ailleurs, en supposant que leurs dons étaient le produit de quêtes. Cela est fort possible, en effet; mais les textes ne le disent pas, et la supposition est peut-être tout aussi permise qu'avec la règle il était dès lors des accommodements. Strictement, les communautés aussi, tout comme leurs membres, étaient censées ne rien posséder de profitable, et tout indique néanmoins, que de bonne heure, elles ont été riches. Bien qu'anciennes en très grande majorité, les inscriptions recueillies à Sânchi contiennent aussi des témoignages plus récents. On a vu plus haut que M. Bühler pensait avoir la preuve de l'existence

1) *Bharaut Inscriptions* (*Ind. Antiq.*, XXI (1892), 225). Ces inscriptions, d'abord publiées par M. Cunningham dans sa grande monographie du monument (1879), avaient déjà été revisées en partie par M. Hoernle (*Ind. Antiq.*, X et XI, 1881 et 1882), et M. Hultzsch lui-même avait donné une excellente édition de toute la collection dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XL (1886). La nouvelle édition contient le tableau, avec renvois au recueil de M. Fausböll, de tous les *Jâtakas* mentionnés en toutes lettres ou simplement figurés sur le monument; le nombre de ceux qui sont ainsi identifiés est de 24.

2) *Votive Inscriptions from the Sânchi Stûpas* (*Epigraphia Indica*, II (1892), 87); *The Inscriptions on the Sânchi Stûpas* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 291).

en ces lieux d'un culte bouddhique dès avant l'époque d'Açoka. Ce culte s'y est maintenu longtemps et, encore au xe ou au xie siècle de notre ère, on y consacrait des statues au Buddha.

Il en est de même à Sahet Mahet, l'ancienne Çrâvastî, un des berceaux du bouddhisme et du jainisme, où M. Führer a trouvé, parmi des débris de tout âge, une longue inscription bouddhique du xiiie siècle [1]. Il en est encore de même à Buddha-Gayâ, le sanctuaire de l'arbre de sapience, où le Maître atteignit à la perfection d'un Buddha, et dont le vétéran de l'archéologie indienne, M. Cunningham, vient, en un splendide volume, de retracer la longue destinée [2]. Ici encore les inscriptions vont des temps les

1) *Archaeological Survey of India. New Series, Vol. I. The Sharqi Architecture of Jaunpur; with Notes on Zafarabad, Sahet-Mahet and other places in the North-Western Provinces and Oudh. By A. Führer, with Drawings and Architectural Descriptions by Ed. W. Smith. Edited by Jas. Burgess.* Calcutta (et Londres), 1889. Par contre il résulte des recherches de M. Führer que l'identification de Bhuîla Tâl avec l'introuvable Kapilavastu, le lieu de naissance du Buddha, proposée avec tant de confiance par M. Carlleyle, est entièrement imaginaire. — Dans le volume suivant de l'*Archaeological Survey of India (The Monumental Antiquities and Inscriptions in the North-Western Provinces and Oudh, described and arranged.* Allahabad (et Londres), 1891), M. Führer a condensé une énorme masse d'informations sur l'archéologie de cette région, qu'il explore avec une si intelligente activité. Pour Sahet-Mahet ou Set-Mahet, l'ancienne Çrâvastî, voir encore le mémoire de M. W. Hoey, dans le *Journal of the Asiatic Soc. of Bengal*, LXI, *Part* I, *Extra-number*, 1892. — Dans le précédent Bulletin (t. XIX, 267), j'ai mentionné la découverte par M. Cockburn, près du confluent du Gange et de la Jumnâ, de la caverne où, du temps de Hiouen-Thsang, apparaissait l'ombre du Buddha. M. Cockburn y avait aussi relevé une ancienne inscription et en avait pris une copie imparfaite, dont M. Hoernle (*Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, 1887, p. 103) n'avait pas pu tirer grand'chose. Cette inscription, ainsi qu'une autre, dans l'intérieur de la grotte, a été publiée depuis par M. Führer dans l'*Epigraphia Indica*, II (1893), 240. Elle est, en effet, très ancienne, du ier ou du iie siècle avant notre ère; mais il se pourrait qu'elle fût jaina. Au viie siècle, la grotte était revendiquée par la légende bouddhique; aujourd'hui, les voisins immédiats sont une communauté de jainas.

2) *Mahâbodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya.* London, 1892. — A la correction des épreuves, j'ai le regret de devoir mentionner le décès du général Cunningham survenu le 28 novembre. Quelle admirable carrière scientifique que celle de cet intrépide et infatigable travailleur que la mort a trouvé dans sa quatre-vingtième année, la plume à la main! Son premier mémoire date de 1834, quand il était le confident et le collaborateur de James

plus anciens jusqu'au XII[e] siècle. De longs travaux de fouilles exécutées sous sa direction[1] ont permis à M. Cunningham de déterminer les additions successives qui ont formé l'édifice actuel et de réconstituer le plan et les principales dispositions du sanctuaire primitif. D'accord avec la tradition, il attribue ce sanctuaire à Açoka, et cette conclusion n'est pas contredite par l'épigraphie; car, si le nom du roi ne s'y est pas rencontré, les caractères, du moins des plus anciennes inscriptions, sont identiques à ceux de ses édits[2].

A l'extrémité nord-ouest du Penjâb et de l'Inde, où règne l'alphabet septentrional, le bactro-pâli, indo-bactrien ou kharoshtrî,

Prinsep, et hier seulement les *Transactions* du Congrès des orientalistes de Londres et le *Numismatic Chronicle* (Part III, 1893) nous apportaient ses derniers travaux sur les monnaies des rois indo-scythes.

1) Ces fouilles ont malheureusement abouti à une restauration dont M. Cunningham n'est pas responsable et qui ressemble beaucoup à un acte de vandalisme. On sait que le temple ainsi refait tout battant neuf au moyen d'innombrables mètres cubes de carton-pierre, et qui, depuis des siècles, était redevenu hindou, est aujourd'hui revendiqué par des meneurs de Calcutta et de Madras pour la communauté des bouddhistes des cinq parties du monde.

2) Je réunis ici en note quelques autres travaux de découverte ou d'identification relatifs à ces lieux saints de l'ancien bouddhisme hindou : J. E. Abbott, *Recently discovered Buddhist Caves at Nâdsùr and Nenavalt in the Bhor-State, Bombay Presidency* (*Ind. Antiq.*, XX (1891), 121). — Henry Cousens, *The Caves at Nâdsùr and Karsambla* (*Archaeolog. Survey of West. India*, n° 12. Bombay, 1891). — T. W. Rhys Davids, *Fa-Hien's « Fire Limit »* (*Journ. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 337). — Le même, *The Buddha's Residences* (*Ibidem*, 339). — A. Macaulay Markham, *Report on Archaeological Excavations in Bijnor, North-Western Provinces* (*Journ. As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 1). — Henry Cousens, *Report on the Boria Lakha Medi Stùpa near Junagadh* (en Kathiavar) (*Ibidem*, p. 17). — L. A. Waddell, *Discovery of Buddhist Remains at Mount Uren in Mongir district, and Identification of the site of a celebrated Hermitage of Buddha* (il s'agit de la colline en Hirzanyaparvata où, selon Hiouen-Thsang, le Buddha aurait vaincu un certain Yaksha Bakula) (*Ibidem*, LXI (1892), p. 1). — Le même, *The « Tsam-cchô-dung » of the Lamas, and their very erroneous identification of the site of Buddha's death* (les lamas placent ce site en Assam) (*Ibidem*, p. 33). — Enfin je rappellerai la très soigneuse traduction des voyages de Fa-Hian par M. James Legge, bien qu'elle soit déjà un peu ancienne : *A Record of Buddist Kingdoms, being an account by the Chinese Monk Fâ-Hien of his Travels in India and Ceylon* (*A. D.* 399-414), *in search of the Buddhist Books of Discipline. Translated and annotated with a Corean Recension of the Chinese Text*. Oxford, 1886.

comme M. Bühler aime mieux l'appeler, se rencontre une difficulté toute semblable. Là aussi nous avons, sur une série de monuments, une écriture qui, à partir d'Açoka, s'est maintenue à peu près sans changements pendant plusieurs siècles. Un assez grand nombre de ces monuments sont datés ; mais, dans certains cas, quand il ne s'agit pas de l'époque établie par Kanishka, qu'on est à peu près unanime maintenant à faire coïncider avec 78 A. D., on est loin d'être d'accord sur l'ère ou les ères auxquelles ces dates se rapportent. Dans un mémoire solidement construit[1], M. Senart a essayé de faire un peu de jour dans cette obscurité. S'appuyant sur une inscription récemment publiée[2], qu'il avait été le premier à déchiffrer correctement[3], et la rapprochant de quelques autres monuments de la même classe, il émet l'opinion que les dates de ces textes se rapportent à une ère dont le commencement tomberait entre 90 et 80 avant J.-C., et dont l'établissement doit être attribué à ces dynastes parthes, intermédiaires entre les rois grecs et le grand empire indo-scythe, qui dominaient dans le bassin de l'Indus aux approches de l'ère chrétienne. Ces conclusions, surtout si l'on tient compte des prudentes réserves dont l'auteur a pris soin de les entourer, devront toujours être prises en sérieuse considération, bien qu'il soit certain maintenant, après la publication du nouveau fac-similé de M. Smith, que la date de l'inscription de Hashtnagar ren-

1) *Notes d'épigraphie indienne*, III. *De quelques monuments indo-bactriens* (*Journ. asiat.*, février-mars 1890).

2) Cette inscription, gravée sur le socle d'une statue du Buddha et provenant de Hashtnagar, au nord de Peshâwar, a été publiée d'abord avec un fac-similé peu net, le seul dont M. Senart eût connaissance, par M. V. A. Smith dans l'*Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 257. Une reproduction en phototypie, meilleure et plus complète, donnant aussi le bas-relief avec lequel l'inscription fait corps (la statue qui surmontait ce socle n'a pas été recueillie et, malheureusement, est toujours encore inédite), a été fournie par le même (*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LVIII (1889), 144).

3) Les mêmes corrections ont été faites indépendamment, mais après la publication du second fac-similé, par M. Bühler, dans l'*Ind. Antiq.*, XX (1891), 394. M. Smith a répondu à M. Senart et à M. Bühler, *Ibidem*, XXI (1892), 166, et il a donné lui-même une analyse étendue du mémoire de M. Senart, dans le *Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LXI (1892), 52.

ferme des centaines, et que la lecture la plus probable soit 284[1] et non 84. Avec l'ère proposée par M. Senart, cela nous reporterait, en effet, vers 200 A. D., et, bien qu'on ne voie pas bien comment l'usage de cette ère locale parthe aurait survécu si longtemps, dans cette région, non seulement à ces dynastes arsacides, mais encore et surtout à l'établissement de l'ère de Kanishka, il est encore plus difficile de compter ici d'après cette dernière et, avec M. Smith, de faire descendre l'inscription et l'alphabet dans lequel elle est écrite, jusqu'à 362 après J.-C. Comme, d'autre part, il n'y a pas à songer non plus à l'ère des Arsacides d'Occident, ère dont ces dynastes parthes eux-mêmes, tels que Goundopharès, ne se servaient pas pour leurs inscriptions, l'hypothèse de M. Senart est encore ce qu'il y a de plus probable, à moins qu'on ne veuille se rabattre sur l'ère des Séleucides ou qu'on ne préfère un simple aveu d'ignorance. En tout cas, à en juger par le fac-similé, cette date de 200 A. D., ne serait pas contredite par la scène sculptée sur le piédestal. Avec ses pilastres à chapiteaux corinthiens écrasés, ses draperies de facture étrangère, ses têtes qui n'ont d'indien que la coiffure, son élégance un peu banale et toute profane, bien qu'il s'agisse d'un acte religieux, très probablement d'une offrande au Buddha, tout ce qu'on peut dire de cette sculpture, c'est qu'elle relève de la technique occidentale et peut être rapportée à n'importe quelle époque de l'art gréco-romain.

Ce sont ces rapports et cette influence de l'art grec sur l'art hindou, immédiats, incontestables et incontestés dans les sculptures bouddhiques trouvées en grand nombre dans la région du moyen Indus et dans des spécimens isolés recueillis plus loin vers l'est, à Mathurâ, indirects mais parfaitement reconnaissables dans les bas-reliefs d'Amrâvatî, beaucoup plus indirects encore et à peine sensibles dans ceux de Sânchi, qui font l'objet de la deuxième partie du mémoire. M. Senart y montre parfaitement que Fergusson, cédant à des idées préconçues, s'est trompé en faisant descendre indistinctement toutes ces sculptures de la

1) MM. Bühler et Smith se prononcent l'un et l'autre pour 274 ; mais il m'est impossible de voir une réelle différence entre les quatre signes représentant les dizaines.

vallée de Caboul au temps du Bas-Empire. Il estime au contraire que le témoignage des monuments et les données de l'histoire générale s'accordent pour désigner le Ier et le IIe siècle de notre ère comme l'époque d'efflorescence de cet art gréco-indien, et les spécimens inédits qu'il en donne paraissent concluants à cet égard. Sa figure de déesse, si élégamment drapée et si peu hindoue, n'a rien de byzantin. Quant à la statue du Buddha émacié, c'est une œuvre saisissante et qui n'accuse certainement pas les conventions de la décadence. Que si d'autres morceaux présentent une technique inférieure et certains caractères des œuvres occidentales des basses époques, c'est que les traditions d'atelier ont pu survivre un certain temps au contact réel et que, après tout, les décadences se ressemblent. C'est ici, sur ce dernier point, que je suis moins convaincu. Nous voyons ailleurs, à Bharhut, à Sânchi, même à Amrâvatî, avec quelle rapidité cet art importé du dehors s'est hindouisé de part en part, dès qu'il a été abandonné à lui-même [1]. Les sculptures de la vallée de Caboul ne présentent rien de semblable; les morceaux les plus médiocres y gardent l'empreinte exotique, et cette empreinte est alors celle de nos basses époques. Sans aller aux Indes, nous avons au Louvre deux ou trois pièces de cette provenance, où les personnages et les draperies sont traitées tout à fait dans le style du Bas-Empire et qui ne paraissent certainement pas être l'œuvre d'ouvriers sevrés depuis longtemps de tout rapport avec l'Occi-

1) La même observation s'applique aux monnaies, mais avec cette différence qu'ici on retombe presque aussitôt dans la barbarie. M. Senart le remarque lui-même et il en conclut qu'on ne saurait beaucoup prolonger la période de ces rapports directs de l'Occident avec l'Inde. Mais il faut ne pas oublier que c'est le type du numéraire qui partout s'altère le plus vite; pour peu que le goût vienne à baisser, il cesse d'exiger des qualités d'art dans les objets usuels. Les deux techniques sont en réalité très peu connexes, même dans les pays où elles sont indigènes. L'âge qui a produit les belles statues de la cathédrale de Chartres nous a laissé de la médiocre monnaie. Pour faire une figure, il suffit d'un bloc de pierre et d'un sculpteur : pour faire une médaille, il faut tout un outillage. D'ailleurs, même dans l'Inde, il y a eu de brusques retours. Les Guptas, au Ve siècle, ont frappé de belles pièces parmi d'autres qui sont détestables. C'est à peine parfois si l'on peut parler de tradition dans ces contrées où l'art a été soumis à tous les hasards d'un article d'importation.

dent. Vers la fin du IIe siècle, ces rapports directs étaient devenus difficiles, du moins par la voie de terre. Je crois pourtant qu'ils n'ont pas cessé, ni alors, ni après. L'Iran n'en a jamais été entièrement privé, comme en témoignent les sculptures des Sassanides et, pour l'Inde même, il me semble en retrouver encore bien plus tard la trace dans les fresques d'Ajantâ, où, à côté de morceaux d'une extrême faiblesse, il y en a qui ne sont pas indignes d'être comparées aux mosaïques de Ravenne et aux peintures du mont Athos. Où les armées et les caravanes ne passaient plus, l'aventurier et l'artiste isolé ont bien pu passer encore. *Græculus esuriens in cœlum jusseris ibit*[1].

Il me semble que, sous ce rapport, il y a de bonnes choses dans le mémoire que M. V.-A. Smith a consacré à ces mêmes questions[2]. M. Smith ne s'est pas assez dégagé des théories de Fergusson et il ne fait pas remonter assez haut les origines de cet art gréco-indien des pays de l'Indus. Il ne sait pas non plus, comme M. Senart, tracer nettement les limites de son sujet et

1) Parmi les faits si nombreux signalés par M. Senart, il en est quelques-uns que je dois particulièrement noter ici. Il regarde comme étant de provenance occidentale l'emploi du nimbe pour marquer les personnages divins ou sacrés, et la substitution des images du Buḍdha à de simples symboles, tels que les pieds sacrés, l'arbre, le stûpa, qui sont encore les seuls objets à qui l'on rende hommage sur les bas-reliefs de Bharhut. Il attribue la même origine à la coutume de faire des vœux pour le souverain, où il voit le reflet des vœux à la fortune, à l'ἀγαθὴ τύχη des empereurs, ainsi qu'à celle d'associer des tiers, notamment les parents, au mérite des œuvres pies. Sur l'un et l'autre de ces deux points, il n'émet la supposition que sous toutes réserves, et, pour le dernier du moins, je crois que ces réserves sont justifiées. Il est certain que l'idée qu'un autre pourra bénéficier de nos bonnes œuvres, s'accorde mal avec le bouddhisme, qui affirme si nettement que chacun se fait à lui-même sa destinée. Mais, strictement, elle est aussi une survivance dans le brâhmanisme. En tout cas elle est vieille dans l'Inde, où elle semble avoir découlé naturellement de l'offrande de nourriture aux morts, qui fait le fond de leur culte.

2) *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LVIII (1889), 107 et LXI (1892), 50). Ce dernier article n'est guère que l'analyse du mémoire de M. Senart et de celui de M. Weber, *Die Griechen in Indien*, déjà mentionné précédemment, t. XXVII, 200. — Pour la question plus générale des rapports de l'Inde bouddhique avec la Grèce, je puis me borner ici a rappeler l'article de M. S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, publié dans cette *Revue* même, t. XXIII (1891), 36.

n'en sortir que pour y rapporter des données qui l'éclairent réellement. Il ne choisit pas assez et procède par encombrement. Mais il a accès aux collections de l'Inde, il nous en donne d'intéressants spécimens, et je crois qu'il a vu juste en admettant que cette région frontière a eu, sous le rapport de l'art, une destinée à certains égards particulière, et que les influences occidentales s'y sont fait sentir encore bien tard.

Comme on le voit, tout est loin d'être clair de ce côté. Les monuments publiés jusqu'ici sont peu nombreux, et le fussent-ils davantage, qu'à eux seuls ils ne suffiraient pas à faire le grand jour. L'appréciation artistique est extrêmement faillible quand elle doit faire de la chronologie sur un terrain où, comme ici, de la présence ou de l'absence fortuites d'un seul transfuge, ont pu résulter un progrès ou un recul dont l'écart se chiffrerait ailleurs par des siècles. La solution ne pourra venir que des documents historiques proprement dits. Déjà ceux-ci sont nombreux pour certaines périodes approximativement déterminées; mais ils ne prêtent pas encore à un arrangement définitif, auquel on arrivera peut-être demain, grâce à quelques heureuses trouvailles. En attendant, toute tentative comme celles-ci, comme celle de M. Senart surtout, essayant sur un point donné, avec une méthode circonspecte et serrée, d'y introduire un peu d'ordre, doit être accueillie avec reconnaissance.

Combien l'histoire de cette région, même pour des périodes plus récentes, est encore obscure et pleine de lacunes, on peut s'en rendre compte par un travail récent où M. A. Stein a réuni en quelques pages à peu près tout ce que l'on en sait jusqu'à l'arrivée des musulmans [1]. Aussi faut-il nous résigner provisoirement à ignorer les causes de cette persistance exceptionnelle de l'art occidental dans ces contrées; car il est bien évident que la situation géographique ne suffit pas pour l'expliquer. Tout ce que nous pouvons entrevoir, c'est que le bouddhisme n'y a pas été étranger. Il a longtemps dominé des deux côtés de la

1) *Zur Geschichte der Çâhis von Kâbul*, dans *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doctor-Jubiläum*, Stuttgart, 1893.

montagne. C'était une religion pas seulement de moines, mais aussi de gens riches, de marchands, qui avait poussé de là ses colonies fort avant dans toutes les contrées de la moyenne Asie. Il y a longtemps qu'on compte les ruines de ses établissements le long des routes commerciales, et chaque jour on en découvre de nouvelles. Dans un autre ordre, M. Darmesteter a retrouvé une de ses traces dans un mot de la langue afghane[1] et, dans ces dernières années, on a mis coup sur coup la main sur des débris de ses vieilles bibliothèques. En 1886, le manuscrit de Bakhshâli, dans le territoire encore indien des Yusufzaïs, nous rendait le premier ouvrage profane écrit dans ce dialecte des gâthâs ou sanscrit mixte, qui fut, pendant plusieurs siècles après l'ère chrétienne, la langue du bouddhisme septentrional[2]. En 1890, le lieutenant Bower en trouvait de plus anciens encore, les plus anciens qu'on connaisse jusqu'ici, en partie du v[e], peut-être du IV[e] siècle de notre ère, à Mingaï, dans la Kashgarie[3]. En 1892,

1) *Souvenir bouddhiste en Afghanistan et en Belouchistan. De l'origine des Brahouis* (*Journ. asiat.*, janvier 1890). Il s'agit du mot afghan *tsalai*, en brahoui *ceda*, le *caitya*, *cetiya* de l'Inde. Il est un point de cette jolie note que je ne comprends pas : c'est comment certaines pratiques, qui ne sont évidemment qu'une variété de la propitiation à peu près universelle des morts, et que les Brahouis accomplissent auprès de ces *cedas*, une sorte de stûpas élevés en mémoire des chefs *morts sans postérité*, pourraient nous éclairer en quoi que ce fût sur l'origine indienne de cette peuplade. Il est vrai que M. Darmesteter déclare ces pratiques spécialement et officiellement indiennes. Mais il me semble que c'est là précisément ce qu'elles ne sont pas.

2) Rudolf Hoernle, dans les Actes du VII[e] Congrès des Orientalistes de Vienne, 1886, et dans l'*Ind. Antiq.*, XVII (1888), 33.275. La découverte remonte à 1881 et fut annoncée par M. Hoernle dans les *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, août 1882. Cf. la *Revue*, t. XI, 162.

3) *Proceedings of the As. Soc. of Beng.*, novembre 1890. — Rudolf Hoernle, *Remarks on a Birch Bark Manuscript* (*Ibidem*, avril 1891). — Le même, *On the date of the Bower Manuscript* (*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LX (1891), 79); reproduit avec additions dans l'*Ind. Antiq.*, XXI (1892), 29, — G. Bühler, *The new Sanskrit MS. from Mingai* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. des Morgenl.*, V (1891), 103, 302) et la note de M. A. Stein, *Ibidem*, 343. — R. Hoernle, *An instalment of the Bower Manuscript* (*Journ. of the As. Soc. of. Beng.*, LX (1891), 135). — Le même, *Another instalment of the Bower Manuscript* (*Ind. Antiq.*, XXI, (1892), 129). — Le même, *The third instalment of the Bower Manuscript* (*Ibidem*, 349). — En ce moment, le manuscrit entier, reproduit en fac-similé par la photogravure, avec double transcription et la traduction de M. Hoernle,

M. Serge d'Oldenburg publiait [1] le fac-similé d'un feuillet envoyé à Saint-Pétesbourg par M. Petrowski, consul de Russie à Kashgar. L'écriture était en un alphabet inconnu, d'origine évidemment indienne, mais qui ne se prêtait au déchiffrement dans aucune langue de l'Inde. En même temps arrivait à Calcutta, envoyée par M. Weber, missionnaire morave à Leh en Ladak, une liasse de feuillets de vieux papier indigène, comme celui de Kashgar, et écrits en divers alphabets, tous fort anciens, dont l'un était l'alphabet du feuillet de M. Petrowski, mais appliqué cette fois à des textes en partie sanscrits, ce qui permit à M. Hoernle de le déchiffrer, ainsi que le restant de la liasse [2]. Quant à la langue de ces textes non sanscrits qui n'est ni du tibétain, ni un dialecte turc, elle est jusqu'à présent inconnue. Dans l'intervalle M. d'Oldenburg avait obtenu le reste de la collection de M. Petrowski, une liasse de fragments écrits sur de l'écorce de bouleau, sur du cuir, sur du papier, dans les mêmes alphabets que les *Weber Manuscripts*, et il était arrivé de son côté au déchiffrement de son alphabet inconnu [3]. Ce serait sans doute une curieuse histoire que celle de ces pauvres débris, s'ils pouvaient nous la redire, l'histoire même de ces communautés bouddhistes,

est en cours de publication aux frais du gouvernement anglo-indien : *Archaeological Survey of India. The Bower Manuscript. Facsimile leaves, Nagari transcript, Romanised transliteration and English translation with Notes, edited by A. F. Rudolf Hoernle*. Calcutta, 1893. Le 1er fascicule de cette splendide publication in-folio a seul paru.

1) *Manuscrit de Kashgar de M. Petrowski*, dans les *Zapiski*, ou Mémoires de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1892 (en russe). Pour cet écrit, ainsi que pour les autres travaux en langue russe que j'aurai à citer plus loin, j'ai été heureux de pouvoir recourir à l'obligeance de MM. Leger et Volkov qui ont bien voulu me les traduire ou résumer.

2) Rudolf Hoernle, *The Weber Manuscripts, another collection of Ancient Manuscripts from Central Asia* (*Journ. of the As. Soc. of Beng.*, LVII (1893), 1).

3) Serge d'Oldenburg, *Fragments des manuscrits sanscrits de Kashgar de la collection de M. N. Petrovski*. Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. VIII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe). — Pour les deux liasses, qui renferment deux pièces communes et paraissent être les débris d'une seule et même collection, cf. en outre, G. Bühler : *New Manuscripts from Kashgar* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 260).

à moitié hindoues, peut-être aussi bouddhistes à moitié et de nom seulement, qui du IVe au VIIe siècle, du Thian Shan à l'Indus, donnèrent l'hospitalité aux Fa-Hian et aux Hiouen-Thsang. Sauf le manuscrit de Bakhshâlî, qui est mutilé, mais compact, ce ne sont que des réunions de fragments; tous, excepté deux qui, en totalité ou en partie, sont en une langue inconnue, sont écrits dans ce sanscrit incorrect adopté par le bouddhisme. Rien de singulier et, à nos yeux, de disparate comme le mélange du contenu : un manuel d'arithmétique, des traités de médecine[1], un art de prédire à l'aide de dés, des incantations, des charmes pour amener la pluie ou pour garantir contre la morsure des serpents[2], un *kosha* ou vocabulaire sanscrit en vers, un autre, peut-être, en sanscrit et en une langue inconnue, un traité d'astrologie[3] par demandes et par réponses, des morceaux de *tantras* çivaïtes, etc., bref une sorte de « bibliothèque des connaissances utiles » tant sacrées que profanes, singulièrement éclectique et sans le moindre emprunt à la grande littérature. Pour la paléographie indienne, ces humbles fragments sont précieux; peut-être ne le sont-ils guère moins pour l'histoire. Ils permettent de jeter un premier regard dans les conditions de cette *India minor* dont on sait si peu de chose; ils font voir de quelle étoffe mêlée était fait en partie ce bouddhisme qui allait y recevoir le choc de l'islam. Le fait seul du sanscrit étudié et pratiqué dans ces pays comme gagne-pain est un enseignement. Seuls nos néo-bouddhistes auraient le droit de se plaindre : une partie de ces manuscrits vient de ce haut Tibet où ils placent leurs grands initiés et le siège mystérieux de l'omniscience, et ils en voudront peut-être à MM. Hoernle et d'Oldenburg de n'y avoir trouvé que d'aussi pauvres choses.

1) L'un de ceux-ci est une sorte de première rédaction du *Suçruta*. C'est un avertissement de plus d'être prudent à dire d'un livre hindou, qu'il est ancien ou qu'il est moderne; très souvent il est les deux à la fois.

2) Dans un de ces morceaux, qui se trouve à la fois parmi les fragments de M. Hoernle et parmi ceux de M. d'Oldenburg, ce dernier a signalé de curieuses rencontres avec des textes du *Samyuttanikâya* et de l'*Anguttaranikâya* pâlis.

3) Ce traité est védique et ressemble beaucoup au *Nakshatrakalpa* de l'Atharvaveda. Il fait également partie des deux collections.

Je n'ai fait qu'effleurer ces travaux sur l'archéologie bouddhique et, pourtant, ils m'ont pris une grande part de l'espace dont je dispose. Il me faut passer maintenant à la littérature, où la moisson n'a pas été moindre et, pour aller au plus près, je commence par celle des bouddhistes du nord. Ici encore nous rencontrons M. Senart en première ligne, avec la suite de sa belle édition du *Mahâvastu*[1]. Le second volume contient la biographie du Bodhisattva, depuis sa naissance jusqu'à son triomphe sur Mâra, le tentateur. C'est en effet la « grande histoire » : le récit avance lentement, encombré à chaque pas de discussions dogmatiques, de narrations épisodiques, d'apologues, de jâtakas, sans qu'il y ait lieu de s'en plaindre du reste ; car l'accessoire ici est pour nous le principal. M. Foucaux a terminé sa nouvelle traduction de *Lalitavistara*[2] par un volume contenant les notes et les additions peut-être un peu sommaires, les variantes fournies par les manuscrits ou suggérées par la version tibétaine, et l'index. M. de Harlez a donné une traduction française de la *Vajrachedikâ*[3], dont M. Max Müller, dix années auparavant, avait publié le texte sanscrit d'après des manuscrits venus du Japon[4]. M. de Harlez a pu mettre à profit pour ce traité d'abstruse métaphysique, une version chinoise et surtout une version mandchoue, et ce n'est pas sa faute s'il ne réussit pas à nous faire goûter cette littérature, où une pensée ambitieuse, s'emparant de quelques formules, échoue misérablement dès qu'elle essaie de les développer. Les Hindous même bouddhistes ont parfois fait preuve d'une grande virtuosité à danser ainsi

1) *Société asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire. Tome deuxième*. Paris, 1890.

2) *Annales du Musée Guimet. Tome dix-neuvième. Le Lalita Vistara. Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni, depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, traduit du sanscrit en français. Seconde partie, notes, variantes et index*. Paris, 1892.

3) *Vajrachedikâ* (*Prajñâpâramitâ*), *traduite du texte sanscrit avec comparaison des versions chinoise et mandchoue* (*Journ. asiat.* novembre-décembre, 1891).

4) Cf. la *Revue*, t. V, 117.

sur la corde raide; mais ici nous avons affaire à un lourdaud. C'est au contraire une œuvre de belle ordonnance et d'exécution parfaite que le *Buddhacarita* d'Açvaghosha dont nous devons l'édition à M. Cowell[1]. L'auteur est rapporté par la tradition au Ier siècle, à l'époque de Kanishka, et son poème, qui est en tout cas fort ancien, ouvrira dignement désormais la série des *mahâkâvyas* sanscrits. On le connaissait approximativement par la traduction de M. Beal, faite sur la version chinoise de Dharmaraksha (420 A. D.)[2], et la publication du texte sanscrit, avec traduction française, du Ier chant par M. Sylvain Lévi[3], avait permis d'en apprécier une partie. M. Lévi avait aussi noté que la version chinoise était assez libre, que dans une partie du chant XIV et dans les chants XV-XVII, elle s'écartait absolument du texte sanscrit, qu'au delà elle continuait seule, allant jusqu'à la mort du Buddha, tandis que le sanscrit s'arrête à la sortie de Kapilavastu, et, sans prétendre trancher la question, il inclinait à mettre les altérations au compte de la version étrangère. La solution était réservée à M. Cowell. Il constata d'abord que ces différences se retrouvent exactement les mêmes dans la version tibétaine, beaucoup plus littérale que la version chinoise, si littérale qu'elle permet parfois de restituer l'original sanscrit, et il retrouva ensuite dans son manuscrit de Cambridge une stance (mutilée dans le manuscrit de Paris où elle se réduit à une signature de copiste) contenant l'aveu que les chants XV-XVII et une partie du XIVe sont, non pas l'œuvre d'Açvaghosha, mais celle d'un lettré népalais, presque notre contemporain, Amritânanda[4], qui acheva de les composer en 1830 A. D. Les chants I-XIII et le commencement du XIVe, à part quelques interpolations et quel-

1) *Anecdota Oxoniensia. The Buddha-Carita of Açvaghosha, edited, from three MSS*. Oxford, 1893.

2) Dans les *Sacred Books of the East*, vol. XIX. Oxford, 1883. Cf. la *Revue*, t. XI, 165.

3) *Le Buddhacarita d'Açvaghosha* (*Journ. asiat.*, mars-avril 1892). Le texte de M. Lévi a été reproduit avec une traduction anglaise par M. Peterson, dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. Bombay Br.*, 1892.

4) Sur ce personnage, cf. la note de M. Cécil Bendall, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 620.

ques lacunes, sont donc seuls une œuvre des premiers siècles : pour le reste, cette œuvre nous est représentée par la version chinoise et, surtout, par la version tibétaine[1]. Que cette stance eût aussi disparu du manuscrit de Cambridge, et nous aurions eu peut-être des dissertations où l'on aurait prouvé savamment que Kâlidâsa, Bâ*n*a et d'autres, avaient imité cette poésie népalaise du XIX[e] siècle.

On voit que ces traductions orientales, la plupart si servilement littérales et si inintelligentes, ont du bon tout de même : on en verra d'autres exemples immédiatement, à propos du *Milindapañha*, dont M. T. W. Rhys Davids a traduit en anglais la première moitié[2]. Ce livre célèbre qui, sous la forme d'une série de dialogues entre un docteur du nom de Nâgasena et le roi grec Ménandre, est un exposé de la doctrine et de la casuistique bouddhiques, a disparu de la littérature du nord et n'a été conservé, dans une langue indienne, qu'en pâli, à Ceylan. Mais il est évident, comme l'a bien vu et établi M. Rhys Davids, que l'ouvrage n'a pu être écrit que dans une région et dans un temps où le souvenir de ce « roi des Yonakas » était resté vivant, c'est-à-dire dans le nord, à une époque ancienne, et que, par conséquent, le livre pâli n'est qu'une traduction. Il va sans dire que l'interprétation anglaise de M. Rhys Davids est excellente. Son introduction aussi est un morceau achevé. Dans son admiration pour tout ce qui est pâli et bouddhique, il a bien été amené à surfaire un peu les mérites littéraires de l'œuvre. Les répétitions, le manque d'ordre et de compréhension générale ne paraissent pas l'avoir choqué; il n'a pas vu combien l'auteur a l'haleine courte, combien vite, après un début plein de promesses et qui est vraiment un morceau unique, on retombe avec lui dans le détail incohérent et parfois puéril. Il va jusqu'à déclarer que le livre est non seulement « le chef-d'œuvre de la prose indienne »,

1) Cf. E. Leumann, *Some Notes on Açvaghosha's Buddhacarita* (*Wiener Zeitsch. f. d. K. d. Morgenl.*, VII (1893), 193).

2) *Sacred Books of the East*, vol. XXXV. *The Questions of king Milinda, translated from the pâli.* Oxford, 1890.

ce qui serait à débattre [1], mais « dans son genre et au point de vue littéraire, le meilleur ouvrage qui ait jamais été composé dans n'importe quel pays », ce qui ferait supposer à tout le moins qu'il n'a jamais lu un dialogue de Platon. Mais il a entouré le livre de tous les renseignements désirables ; il en a tiré tous ceux que pouvait fournir cette rédaction pâlie ; il a montré que celle-ci existait déjà à peu près telle que nous l'avons, au temps de Buddhaghosha (vᵉ siècle) ; il a relevé aussi, après Burnouf, la seule trace qu'en ait gardée la littérature du nord, la mention d'une opinion de Nâgasena faite par Vasubandhu ou par son commentateur Yaçomitra [2] ; enfin il a soigneusement identifié les nombreuses citations du Tripi*t*aka pâli éparses dans le traité. Seulement, il a pris le livre en bloc, comme un tout homogène, et, tout en sachant qu'il travaillait sur une traduction, il s'en est servi comme il eût pu faire de l'original, sans se demander (excepté une seule fois, à propos de la conversion du roi Milinda et de son renoncement au trône et au monde relaté à la fin de la rédaction pâlie) si tout ce qui se lit dans l'une peut être indistinctement imputé à l'autre. Et pourtant, même à s'en tenir à cette rédaction pâlie, les raisons de se défier ne manquaient pas. Il y a non seulement de fréquentes redites, mais comme de véritables reprises dans le plan général. Il y a aussi des traces d'une double division, cet indice révélateur des remaniements que l'incurie hindoue a laissé subsister dans tant de livres, et déjà le retour de certaines formules, qui semblent bien être des clauses

1) Ne pas oublier que l'appréciation de M. Rhys Davids porte sur le livre pâli *entier*.

2) L'auteur est revenu sur cette citation, mais sans réussir à l'élucider : *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 476. M. Sylvain Lévi a été plus heureux. La citation est bien de Vasubandhu (vıᵉ siècle) et non de son commentateur. L'ouvrage de Vasubandhu, l'*Abhidharmakoça*, n'existe plus en sanscrit que par fragments et noyé dans le commentaire de Yaçomitra, d'où il est impossible de le dégager. Mais on en possède deux traductions chinoises, et celles-ci ont permis à M. Lévi de rétablir *in extenso* le sens de la citation. Le Milindapañha que lisait Vasubandhu paraît avoir été rédigé, comme tant de livres bouddhiques, en un sanscrit mêlé de prâcrit. Voir Sylvain Lévi, *Un nouveau document sur le Milinda-praçna* (*Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1893, p. 232).

finales, avait fait soupçonner à M. Senart [1] que l'ouvrage primitif avait dû s'arrêter à la page 89 de l'édition de M. Trenckner, qui en compte plus de quatre cents. Et c'est là, en effet, que s'arrêtent les deux versions chinoises qu'a étudiées M. Specht sur le conseil et, pour la comparaison avec le pâli, avec l'aide de M. Sylvain Lévi [2]. Il est donc à peu près certain qu'à l'époque où furent faites ces traductions, au IVe siècle, « les Questions de Milinda » étaient représentées dans l'Inde du nord par deux rédactions, l'une plus développée que l'autre, toutes deux écrites en une langue plus ou moins mêlée de prâcrit [3], et ne comprenant toutes deux que les trois premiers livres (environ la cinquième partie seulement) de la rédaction pâlie. Ainsi tombent et ne valent plus que pour Ceylan la plupart et les plus caractéristiques des citations du canon pâli que cette rédaction renferme, et, il y aura lieu d'examiner avec soin ce qu'étaient dans leur forme primitive celles, en petit nombre, qui se trouvent dans les premiers livres. En tout cas l'étude complète de ces versions chinoises s'impose de la façon la plus urgente, et le service que nous a déjà rendu M. Specht est trop grand pour qu'il ne veuille pas nous rendre encore celui-là.

C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryâvatâra* de Çântideva, la dernière publication non posthume que nous devions au regretté Minayef [4], une sorte de pendant bouddhique de

1) *Journ. asiat.*, mars-avril, 1892, p. 343.

2) *Deux traductions chinoises du Milindapañho, par Édouard Specht.* Paris, Leroux, 1893. Avec une introduction (un peu trop lyrique) et des notes par M. Sylvain Lévi. Le mémoire a été présenté dès 1892 au Congrès des Orientalistes à Londres, et se trouve inséré dans les *Transactions*, I, 518.

3) On le voit, entre autres, par le nom propre *Yuvala*, que le pâli rend par *Ayupâla*. Quoi qu'il faille penser de cette dernière forme, qu'elle soit une restitution juste ou non, il est évident que le traducteur pâli a traité la finale *vala*, comme il eût fait d'un terme prâcrit.

4) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. IV. Saint-Pétersbourg, 1889. Texte sanscrit avec analyse et observations historiques (en russe) de M. Minayef. Outre quelques autres textes, Çântideva cite (V, 106) le *Sûtrasamuccaya* de Nâgârjuna, et la façon dont il parle, au vers précédent, d'un *Çikshâsamuccaya*, semble aussi indiquer une œuvre étrangère. On sait que deux traités portant ces titres lui sont attribués par Târanâtha.

l'*Imitation*, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du VII[e] siècle, un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des bonzes. M. Louis de la Vallée Poussin a publié, dans la revue belge *Le Muséon*, une traduction française partielle du Bodhicaryâvatâra qui, malgré quelques petites taches, donne une bonne idée de l'ensemble [1]. Un autre chef-d'œuvre dans son genre est la *Jâtakamâlâ* ou « la Guirlande des histoires antérieures du Bodhisattva », de Çûra, un contemporain à peu près de Çântideva, publiée par M. H. Kern, de Leiden [2]. Moins émue, moins profondément religieuse que le Bodhicaryâvatâra, elle est encore plus parfaite au point de vue littéraire. Sauf un très petit nombre de termes et de locutions spécialement bouddhiques, la langue y est d'une grande pureté et d'une non moindre richesse. Tous les tons et toutes les couleurs de la poésie sanscrite sont prodigués dans les parties versifiées et certaines descriptions en prose sont peut-être ce que l'ancienne littérature nous a laissé en ce genre de plus brillant et de plus achevé.

Par contre, le mérite littéraire n'entre plus en compte, il ne reste que le document historique, dans l'*Avadânaçataka* traduit par M. Léon Feer [3]. Mais, par son antiquité, par le nombre des récits plus ou moins édifiants qui s'y trouvent recueillis, c'est une source de grande valeur pour l'histoire du bouddhisme et pour celle de la littérature des contes en général, et il faut remer-

1) *Bodhicaryâvatâra. Introduction à la pratique de la sainteté bouddhique (Bodhi) par Çântideva. Chapitres* I-IV *et* X. *Texte et traduction*, 1892. M. de la Vallée Poussin fait observer que les renseignements fournis par Târanâtha sur Çântideva sont de source tantrique et ne doivent être acceptés qu'avec prudence. Il aurait pu ajouter que la remarque en avait déjà été faite par Minayef, et cette petite réticence n'est pas la seule.

2) *Harvard Oriental Series*. Vol. I. *The Jâtaka-Mâlâ or Bodhisattvâvadânamâlâ by Arya-Çûra*. Boston, Londres et Leipzig, 1891. Une traduction de la Jâtakamâlâ par M. J. S. Speijer, contenant jusqu'ici les douze premiers récits, est en cours de publication dans les *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XLII, 1893.

3) *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII. *Avadâna-çataka, cent légendes (bouddhiques) traduites du sanscrit*. Paris, 1891.

cier le laborieux traducteur de l'avoir mis à la portée d'un plus grand public. Cette valeur même fait à peu près défaut, si ce n'est pour le spécialiste, à l'*Avadânakalpalatâ* de Kshemendra, en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*, par les soins de Bâbû Çarat Chandra Dâs et du Pa*nd*it Hari Mohan Vidyâbhûsha*n*a [1]. Si le mérite littéraire reparaît, et même à un assez haut degré, dans ce produit d'un bel esprit kashmirien du XIe siècle, qui s'est essayé sur tous les sujets et dont on serait bien en peine de dire ce qu'il a été en réalité, ce mérite est de ceux qui ne regardent que le sanscritiste, bien que l'œuvre ait été entourée au Tibet de l'auréole canonique. Des fragments (avec traduction anglaise en vers) du poème sont aussi publiés dans un nouveau recueil périodique fondé récemment à Calcutta, le *Journal of the Buddhist Text Society of India*, sur lequel nous aurons à revenir; et M. A. Foucher a donné une excellente notice sur le *Buddhâvatâra* [2], un chapitre du *Daçâvatâracarita* du même auteur, qui a été publié dans la *Kâvyamâlâ* (n° 26, 1891). L'indianiste a le devoir de lire ces exercice de style; ils ne sont pas du domaine de la *Revue*.

Ces récits de diverses sortes, contes, apologues, avadânas, jâtakas, ne jouent pas un moindre rôle dans la littérature bouddhique du nord que dans celle du midi, et, bien qu'ils n'y aient pas, comme dans celle-ci, obtenu une place spéciale et définie dans le canon, ils n'en avaient pas moins fourni la matière de nombreux recueils, dont l'un, signalé par Hodgson, était pour le moins aussi volumineux que la collection pâlie, puisqu'il contenait 565 récits. Ce recueil n'a pas été retrouvé jusqu'ici; mais, outre ceux qu'on a en sanscrit, il en existe plusieurs en chinois et en tibétain (entre autres une *Jâtakamâlâ* de 101 récits, différente, et de l'*Avadânaçataka*, et de la *Jâtakamâlâ* de M. Kern. dont elle porte le titre et qui s'y trouve contenue), sur lesquels on trouvera d'abondants

1) *Avadâna Kalpalatâ. a Collection of legendary stories about the Bodhisattvas by Kshemendra, with its Tibetan version by* Sonton *Lochâva and Pandita Lakshmîkara, now first edited from a xylograph of Lhasa and sanskrit manuscripts of Nepal.* Vol. I, fascic. I-II; vol. II, fascic. I-II. Calcutta, 1888-1893.

2) *Journ. asiat.*, juillet-août, 1892.

renseignements dans un mémoire de M. Ivanovski[1]. A la même source, dans un autre mémoire[2] dû également à un savant russe déjà plusieurs fois nommé, M. Serge d'Oldenburg, on trouvera une substantielle et pénétrante étude sur l'ensemble de la littérature des jâtakas, que l'on consultera d'autant plus facilement que M. H. Wenzel a eu la bonne pensée de la traduire en anglais[3]. Un appendice bibliographique joint au mémoire donne la liste complète de tout ce qui a été écrit sur les jâtakas.

On sait que des récits semblables groupés autour d'une biographie du Buddha ont fourni le cadre et une partie des matériaux du célèbre roman de *Barlaam et Joasaph.* Les conclusions auxquelles était arrivé M. Zotenberg[4] au sujet de ce livre, que la légende grecque, source de nos versions occidentales, a été rédigée dans la première moitié du VIIe siècle, avant la propagation de l'islamisme, avaient été aussitôt remises en question par le baron V. Rosen[5], qui réclamait la priorité pour une version géorgienne sur laquelle le texte grec aurait été traduit au XIe siècle seulement. Cette thèse trouvait un appui indirect dans une version persane signalée par M. Serge d'Oldenburg[6] et dans deux versions arabes, l'une éditée[7], l'autre examinée par M. Fritz

1) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VII. Saint-Pétersbourg, 1893 (en russe).

2) *Ibidem*, t. VII, 1892.

3) *Dr. Serge d'Oldenburg* « *On Buddhist Jâtakas* » (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 301). — Cf. dans le même *Journal*, p. 509, et sur un sujet voisin, un autre travail de M. d'Oldenburg, également traduit par M. Wenzel, *The Buddhist Sources of the* (*Old Slavonic*) *legend of the Twelve Dreams of Shahaïsh.* — Ces travaux sont les derniers que nous aura donnés M. Wenzel. Ce travailleur aussi modeste que savant, qui joignait une profonde connaissance du tibétain à celle des langues indiennes, a été enlevé par une mort subite et prématurée le 16 juin 1893.

4) *Journ. asiat.*, mai-juin 1885, et *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXVIII, 1re partie, 1886. — Les Paraboles de la rédaction grecque ont été traduites sur le texte de M. Zotenberg et sur celui de Boissonade par M. Robert Chalmers, *The Parables of Barlaam and Joasaph* (*Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1891, 423).

5) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. III, 1887. Cf. *Ind. Antiq.*, XVIII (1889), 279.

6) *Ibidem*.

7) *Verhandlungen* du Congrès des Orientalistes de Vienne (1886). Section sé-

Hommel[1], qui, toutes, sont indépendantes du texte grec et paraissent remonter, avec la version géorgienne, à une source commune. Mais, dans l'intervalle, M. Rendel Harris avait retrouvé au mont Sinaï une traduction syriaque de l'*Apologie* d'Aristide et, en l'examinant, M. Armitage Robinson constatait que l'auteur du Barlaam grec avait inséré dans son livre un assez long morceau de cette Apologie[2]. Cette découverte confirmait de la façon la plus heureuse les conclusions de M. Zotenberg en leur point essentiel, l'âge de la rédaction grecque, et ruinait par la base la théorie du baron Rosen; car ce n'est pas au XI[e] siècle qu'on aurait fait des emprunts au traité d'Aristide alors depuis longtemps perdu et oublié. La question était donc mûre pour un nouvel examen, et cet examen, M. Ernst Kuhn, un des juges les plus autorisés en la matière, vient de l'entreprendre dans un mémoire[3] dont les conclusions paraissent présenter toutes les garanties désirables : les données bouddhiques ont été élaborées d'abord dans un livre pehlvi, très probablement déjà chrétien, et c'est de ce livre que sont dérivées plus ou moins directement, mais indépendamment, les versions grecque, géorgienne, persane et l'une des versions arabes, la priorité appartenant à la version grecque, qui est bien de la première moitié du VII[e] siècle, ainsi que l'avait démontré M. Zotenberg[4].

Je ne puis plus que mentionner un certain nombre d'autres travaux sur ce bouddhisme septentrional : M. T. W. Rhys Davids

mitique, p. 115. *Die älteste arabische Barlaam-Version.* — Cette version a été traduite en anglais par feu Rehatsek : *Book of the king's Son and the Ascetic* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1890, 119).

1) Dans la réunion des Orientalistes allemands à Munich, mai 1891. Cf. *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV, p. XI.

2) *The Academy*, 25 octobre 1890.

3) *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographish-literaturgeschichtliche Studie*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Bavière, I[re] Cl., XX[e] vol. Munich, 1893.

4) Pour d'autres points de contact plus ou moins hypothétiques entre les traditions bouddhique et chrétienne, cf. H. Wenzel, *Coincidences in Buddhist Literature and the Gospels* (*Academy* du 12 janvier 1889. Miracle de saint Pierre marchant sur les eaux). — Alfred Nutt, *Legend of the Buddha's Alms-Dish and the Holy Grail* (*Archaeologic. Review*, vol. III, 257, 1889).

a rapproché et discuté les listes et les maigres renseignements que nous avons sur les anciennes sectes bouddhistes [1], et il a relevé, dans une inscription Valabhî de 567 A. D., la mention des « quatre provisions » (nourriture, vêtement, couchette et médicaments) auxquelles a droit un religieux [2]. MM. Minayef et Ivanovski ont publié, l'un le texte sanscrit, l'autre la version tibétaine de la « lettre à un disciple » de Candragomin, un fameux docteur du ive ou ve siècle [3]. M. Wasilief a fait à l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (1887-1888) des communications sur divers points de l'ancienne histoire du bouddhisme qui, par leur richesse, échappent à une courte analyse [4]. On doit à M. Georg Huth la publication (texte et traduction allemande) des « règles de pénitence [5] » et du sûtra des « huit manifestations [6] » selon le canon tibétain. C'est à des sources lamaïques plus modernes, que M. C. A. Waddell a demandé l'explication de quelques-unes des vieilles fresques d'Ajantâ [7], notamment de celle

1) *The Sects of the Buddhists* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1891, 489); *Schools of Buddhist Relief* (*Ibidem*, 1892, 1 et 597).

2) *The Four « Requisites » in Guhasena's grant dated* 248 (*Ibidem*, 1891, 476).

3) Dans les *Zapiski* de la Section orientale de la Soc. imp. russe d'archéologie, t. IV. Cf. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1889, 1133, et 1890, 203 (articles de M. H. Wenzel).

4) On en trouvera un résumé par M. Wenzel, *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1890, 231.

5) *Die tibetische Version der Naiḥsargika prâyaçcittikadharmâs. Buddhistische Sühnregeln aus dem Pratimokshasûtram. Mit kritischen Anmerkungen herausgegeben, übersetzt und mit der Pâli- und einer chinesischen Fassung, sowie mit dem Suttavibhanga verglichen.* Strasbourg, 1891.

6) *Das buddhistische Sûtra der « Acht Erscheinungen ». Tibetischer Text mit Uebersetzung von Julius Weber. Herausgegeben von Georg Huth* (*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), 577). Le travail original, que M. Huth a revu et annoté, émane du missionnaire morave J. Weber, le même à qui l'on doit les *Weber Manuscripts* dont il a été question plus haut.

7) *The Buddhist Pictorial Wheel of Life* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal* LXI (1892), 133); et *Note on some Ajantâ Paintings* (*Ind. Antiq.*, XXII (1893), 8). — Cf. du même, *Lamaic Rosaries : their Kinds and Uses* (*Journ. As. Soc. Beng.*, LXI (1892), 24); et Karl Marx, missionnaire morave à Leh en Ladak, *Hâ-shang-rgyal-po and Ug-tad, a Dialogue* (*Ibidem*, LX (1891), 87). C'est un traité de morale en action, une sorte d'Hitopedeça tibétain.

qui a longtemps passé pour un zodiaque et qui se trouve être un *bhavacakra*, une représentation du « cercle des existences » (terre, ciel, enfer, nirvâ*n*a), et que Bâbû Çarat Chandra Dâs a emprunté la description de *Sukhâvatî*, le paradis bouddhique[1]. Plus importantes sous tous les rapports sont les contributions du même savant à l'histoire de l'hindouisme bouddhique au Tibet, de ces missions parties de Nâlanda en Magadha au VIIIe siècle sous Çântirakshita et Kamalaçîla, au XIe siècle sous Dîpankara Çrîjnâna Atîça et ses compagnons[2] pour établir ou restaurer la foi aux pays d'outre-monts. C'est un chapitre en grande partie nouveau du passé de l'Inde que nous ouvre l'auteur de ces intéressantes communications, où il n'y a à reprendre qu'une certaine négligence à bien distinguer ce qui vient de ses sources tibétaines (en première ligne de l'histoire du bouddhisme de Bu-ston, antérieur de plus de trois siècles à Târanâtha) et ce qu'il y ajoute d'après d'autres documents. Par contre il y a très peu de données positives à retirer de son exposé de la religion primitive du Tibet d'après des ouvrages tibétains où ces croyances sont absolument ramenées au patron bouddhique et conçues comme une sorte de bouddhisme avant la lettre[3]. Ces rapports entre l'Inde et le Tibet,

1) *A Short note on the Paradise of the Northern Buddhists* (*Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, avril 1891). — C'est au contraire à l'ensemble des sources bouddhiques que M. Léon Feer a puisé son essai d'une statistique des enfers : *L'enfer indien*. I. *Bouddhisme* (*Journ. asiat.*, septembre-octobre 1892). La suite du travail, l'enfer brâhmanique, *ibidem*, janvier-février 1893. On trouvera aussi de copieux matériaux tant brâhmaniques que bouddhiques dans Lucian Scherman : *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur*, Leipzig, 1892.

2) *Life of Atîça* (*Dîpankara Çrîjnâna*) (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LX (1891), 46). *Indian Pandits in Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, january 1893); dans ce même fascicule, l'auteur donne le texte et la traduction d'un traité de Dîpankara, le *Bodhipathapradîpa*. Pour Çântirakshita, il semble qu'il se soit établi de bonne heure une confusion de titres et peut-être de personnes avec Çântideva, l'auteur du Bodhicaryâvatâra. Il y a du reste encore bien des obscurités dans la chronologie de tous ces personnages. Pour Kamalaçîla, cf. une note de M. Bühler, *ibidem*, fascicule de mai, p. x.

3) *A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet* (*Journ. of the Buddhist Text Society of India*, vol. I, fasc. de janvier et mai 1893). Cf. le même, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, L (1881), 187.

qui ne cessèrent qu'après la conquête musulmane, Warren Hastings, au siècle dernier, essaya de les renouer au profit du commerce britannique, et c'est une curieuse histoire et bien étrange pour nos conceptions occidentales, que celle de ces négociations, telles que nous les retrace M. Gaur Dâs Bysack[1]. Conduites par un Gosain vishnouite teinté de çaktisme et membre d'une des sectes de vedantistes descendues de Çankara, Pûran Gir, elles aboutirent à la fondation, en face de Calcutta, d'un monastère bouddhique sous la direction de ce personnage à faces multiples, qui y mourut en odeur de sainteté. La tentative de Warren Hastings demeura du reste stérile et, aujourd'hui, Lhassa est plus impénétrable que jamais[2]. C'est plus loin qu'au Tibet, jusqu'en Chine, qu'il nous faut aller avec M. J. J. De Groot, qui, avec la traduction du *Brahmajâlasûtra* chinois (pas à confondre avec le texte pâli de même titre mais absolument différent), a donné une curieuse monographie sur la succession des écoles bouddhiques et sur le régime passé et présent du monachisme en Chine[3]. Cette étude faite avec beaucoup de soin et pour laquelle l'auteur a pu utiliser des souvenirs personnels, montre une fois de plus combien ce bouddhisme chinois qui, aux yeux du voyageur et dans son culte extérieur paraît si profondément altéré, est au contraire

1) *Notes on a Buddhist Monastery at Bhot Bágán (Howrah), on two rare and valuable Tibetan MSS. discovered there, and on Pûran Gir Gosaim, the celebrated Indian Achárya and Government Emissary at the court of the Tashi Lama, Tibet, in the last century* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LIX (1890), 50).

2) Sur le Bouddhisme au Tibet, cf. Karl Marx, *Three documents relating to the History of Ladakh*; *Tibetan Text, Translation and Notes* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*. LX (1891), 97). W. Woodville Rockhill, *Tibet. A Geographical Ethnographical, and Historical Sketch, derived from Chinese Sources* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 1 et 185.) — D'une histoire tibétaine moderne du bouddhisme chez les Mongols éditée par M. Georg Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, il n'a paru encore que le I[er] volume contenant le texte. Strasbourg, 1893.

3) *Le Code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. *Verhandelingen* de l'Académie royale d'Amsterdam, *Afdeeling Letterkunde, Deel I*, n° 2. Amsterdam, 1893. — Pour le Japon, cf. *Esquisse des huit sectes bouddhistes du Japon par Gyau-nen, de la secte Kegon* (1289 ap. J.-C.), traduction par Alfred Millioud (*Revue de l'Hist. des Relig.*, XXV (1892), 219, 337; XXVI (1892), 201, 279).

resté fidèle à ses origines, quand on l'interroge dans ses documents écrits et officiels.

Mais ce n'est pas seulement vers le nord que s'est répandu le bouddhisme hindou, celui dont la langue sacrée était le sanscrit. Avec le brâhmanisme, il s'est aussi établi de bonne heure dans les pays à l'est et au sud, dans la presqu'île indo-chinoise et dans l'Archipel, où il a été supplanté beaucoup plus tard par l'islam ou par cette forme particulière de la religion de Çâkya-muni qui s'est élaborée à Ceylan, le bouddhisme à canon pâli. La riche série des inscriptions bouddhiques sanscrites du Cambodge n'est pas encore publiée. Mais M. Fournereau en a rapporté deux de Siam, qu'il publiera sans doute prochainement[1] : l'une très ancienne, du VIIe ou du VIIIe siècle, temps où la vallée du Ménang était peut-être une dépendance de l'empire khmer, est toute sanscrite et, malgré son état fragmentaire, indique nettement de quel côté sont ses origines. L'autre, du XVe siècle, est déjà en pur pâli. Elle est gravée au-dessous d'un énorme *buddhapâda*, qu'elle prétend être la reproduction exacte du « pied sacré » adoré au sommet du Pic d'Adam en Ceylan. L'assertion n'est certainement pas vraie à la lettre; car la trace sacrée singhalaise se réduit à celle d'un seul pied et n'est qu'une cavité naturelle informe, tandis que l'image siamoise, comme beaucoup d'autres du reste, représente un double pied richement sculpté et décoré des *lakshanas* ou marques sacrées. Mais, ainsi que la langue dans laquelle il est rédigé, le monument n'en atteste pas moins les rapports nouveaux qui s'étaient établis alors, et même des rapports assez étroits. Car ce n'est pas par un simple effet du hasard que les images du pied sacré qu'on vend à Ceylan, au Pic d'Adam même, sont décorées de la même façon que la représentation siamoise. Mais c'est surtout des îles de l'Archipel qu'au cours de ces dernières années, les témoignages de cet ancien bouddhisme hindou et septentrional sont venues nombreux et significatifs. Les

1) Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XXI, 64, et *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, 601, note. De ces dernières inscriptions, deux seulement, XIX, p. 175 et XXV, p. 240, sont bouddhiques. X, p. 61 est douteux, et pourrait être tout aussi bien jaina.

beaux travaux de recherche et d'exploration patronnés par la Société de Batavia, par l'Académie d'Amsterdam, par l'Institut royal de la Haye, travaux et publications qui comptent parmi ce que l'archéologie orientale a produit de meilleur et que je ne puis qu'énumérer ici en note[1], nous révèlent chaque jour davantage, sur des monuments d'un art riche et délicat, un bouddhisme profondément hindou, tout pénétré d'éléments vishnouites et çivaïtes au point d'en être parfois méconnaissable, dans un état d'amalgame en quelque sorte, que la littérature permettait bien de deviner, mais qui n'avait pas été constaté jusqu'ici à un pareil degré sur des monuments figurés, pas même au Népal.

En passant au bouddhisme méridional, celui de Ceylan, dont la langue sacrée est le pâli et qui seul est parvenu à se constituer un véritable canon, comparable aux Vedas des brâhmanes, nous rencontrons d'abord les publications de la *Pâli Text Society*, qui, soit dit en passant, n'a pas fait beaucoup parler d'elle pendant ces trois dernières années. M. Léon Feer a publié la troisième partie (il y en a cinq) du *Samyuttanikâya*[2], le « recueil des sûtras

1) J. Groneman, *Tjandi Jogjakarta* (*Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXII (1888), 213). — R. D. M. Verbeek, *De oudheden van Madjapahit in* 1815 *en* 1887 (*Ibidem*, XXXIII (1889), 1). — J. Brandes, *De koperen Platen van Sembiran (Boeleleng, Bali), oorkonden in het oud-Javaansch en het oud-Balineesch* (*Ibidem*, 16). — F. A. Liefrinck, *Bijdrage tot de kennis van het eiland Bali.* (*Ibidem*, 233). — R. D. M. Verbeek, *Oudheden van Java. Lijst der voornaamste overblijfselen uit den Hindutijd op Java. Met eene oudheidkundige Kaart* (*Verhandelingen* de la Société de Batavia, XLVI, 1891). — J. W. Ijzerman, *Beschrijving der oudheden nabij de grens der residentie's Soerakarta en Djogdjakarta, met Atlas.* Publié par la Société de Batavia, 1891. — Le même, *Beschrijving van de Boeddhistische Bouwwerken te Moera Takoes* (Sumatra) (*Tijdschrift* de la Soc. de Batavia, XXXV (1891), 48). (Entre autres, des stûpas qui, par leur forme, rappellent ceux de la vallée de Caboul). — A. G. Vorderman, *Over eenige weinig bekende oudheden van de residentie Madoera* (*Ibidem*, XXXVI (1893), 233). — J. Groneman, *Tjandi Parambanan op Midden-Java na de ontgraving. Met lichtdrukken van Cephas.* Publié par l'Institut royal de la Haye. Leiden, 1893. Sur ces fouilles, cf. le même, dans *Indische Gids*, janvier 1887; *Notulen* des séances de la Société de Batavia, novembre 1885 et juin 1886; et la *Beschrijving der ouddheden...* de M. Ijzerman. Cf. aussi *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, XXI, 158.

2) *Samyutta-Nikaya. Part III, Khandha-Vagga. Pâli Text Society*, 1890. Les parties I et II sont de 1884 et 1888.

conjugués » (distinction de pure forme ; car les sûtras ainsi groupés ensemble le sont rarement en vertu d'affinités internes), qui est lui-même la troisième section du Sûtrapiṭaka, de la « corbeille des Sûtras ». La moitié environ (13 sûtras sur 34) de la première section de cette même « corbeille », le *Dîghanikâya* ou « recueil des longs (sûtras) » (dans le nombre il y en a aussi des courts), a été éditée par MM. T. W. Rhys Davids et J. Estlin Carpenter [1]. A la cinquième section de la « corbeille des sûtras », le *Khuddakanikâya* ou « recueil des petits (traités) » (encore un titre qui n'est qu'approximativement exact), appartiennent au contraire le *Petavatthu* ou « livre des mânes » édité par M. Minayef [2], l'*Itivuttaka*, recueil de récits mis dans la bouche du Buddha, édité par M. E. Windisch [3]; le livre des *Jâtakas*, dont la publication, commencée bien avant la fondation de la Pâli Text Society et poursuivie indépendamment d'elle par M. V. Fausböll, s'est enrichie d'un cinquième volume [4]; et le *Dhammapada*, dont le

1) *The Dîgha Nikâya. vol. I. Pâli Text Society*, 1889. Le commentaire de Buddhaghosha dont la publication a été commencée par les mêmes, en 1885, et qui était en avance sur le texte, est ainsi distancé à son tour; car la partie éditée ne comprend que les sept premiers sûtras.

2) *Petavatthu. Pâli Text Society*. 1889. Texte et extraits du commentaire de Dhammapâla. — On doit encore à M. Minayef, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1889, l'édition de la *Kathâvatthu-ppakarana-Atthakathâ*, un commentaire sur le *Kathâvatthu*, traité encore inédit de la « corbeille » de l'Abhidharma, sur un grand nombre de questions controversées et sur les solutions qu'elles recevaient dans diverses écoles. Sur le *Kathâvatthu*, cf. l'analyse qu'en a donnée M. Rhys Davids, *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 8.

3) *Iti-vuttaka. Pâli Text Society*, 1889. — On doit encore à M. Windisch des *Notes on the Edition of the Udâna* (édité pour la P. T. S. par M. Steinthal, en 1885), dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.

4) *The Jâtaka, together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original pâli.* vol. V. Londres 1891. Ce volume va jusqu'à la fin du récit 537, et il en faudra encore deux autres pour achever l'ouvrage. Un *Index* des livres, des chapitres et des jâtakas composant la collection a été donné par M. W. H. D. Rouse, dans le *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890. La traduction anglaise par M. T. W. Rhys Davids est restée interrompue depuis 1880, date du premier et unique volume; mais elle est annoncée comme devant être prochainement reprise dans les *Sacred Books of the East*. En attendant, plusieurs de ces récits ont été traduits séparément par MM. : T. W. Rhys Davids, *The Bâveru Jâtaka* (*Babylo-*

commentaire par Buddhaghosha a fourni à M. W. F. Gunavardhana[1] et à MM. Louis de la Vallée Poussin et Godefroy de Blonay[2] le sujet d'intéressantes communications. M. Otto Franke a discuté de nouveau le titre même de ce livre célèbre, qu'on a rendu de diverses manières : selon lui, *dhammapada* est un collectif et signifie « les stances de la loi »[3]. M. Herbert Baynes a fait connaître une nouvelle collection de *Kammavâcâs*[4], beaucoup plus ample que celles qu'on avait jusqu'ici de ces formulaires. Sans être strictement canoniques, ils sont très anciens pour le fond, et ils donnent, avec l'exactitude d'un procès-verbal, les *solemnia verba* des différents actes de la vie monacale, ordination, distribution de vêtements, élections, rapports avec les frères et les supérieurs, prise de possession d'un monastère ou d'une cellule, retraites, dispenses, peines disciplinaires, réhabilitation, excommunication, tels qu'ils sont prescrits dans le canon. Les plus importants de ces actes, l'*upasampadâ* ou l'ordination des moines, la célébration bimensuelle de l'*uposatha*, les assemblées en chapitre, exigeaient un local spécial, une *sîmâ* (proprement « limite, abornement »), dont la consécration est déjà l'objet de prescriptions dans le *Vinayapitaka*, la « corbeille de la discipline ».

nian and Oriental Record., 1er numéro de 1890); Robert Chalmers, *The Lineage of « The Proud King »* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892. 39. A propos d'un poème de M. William Morris, l'*Illîsajâtaka* est rapproché de passages du Talmud, du Coran et des *Gesta Romanorum*); R. F. St. Andrew St. John, *Bhûridatta Jâtaka Vatthu* (*Ibidem*, 1892, 77); le même, *Temiya Jâtaka Vatthu* (*Ibidem*, 1893, 357); le même, *Kumbha Jâtaka or the Hermit Varuna Sûra and the Hunter* (*Ibidem*, 1893, 567). Ces trois derniers récits sont pris à des sources birmanes. — Mme Mabel Bode a donné, en texte pâli et traduction anglaise, d'après le commentaire inédit de Buddhaghosha sur l'*Anguttaranikâya* (la 4e section de la « corbeille » des sûtras), les biographies des treize premières *therîs* disciples du Buddha : *Women Leaders of the Buddhist Reformation* (*Ibidem*, 1893, 517, 763).

1) *The Story of Thulla Tissa Thera* (*The Orientalist*, IV (1891), 60). *Prince Nanda* (*Ibidem*, IV (1892), 119).

2) *Contes bouddhiques* (*Rev. de l'Hist. des Religions*, XXVI (1892), 180). La traduction des stances laisse à désirer.

3) *Der Name « Dhammapada »* (*Zeitsch. d. d. morgenl. Gesell.*, XLVI (1892), 734).

4) *A Collection of Kammavâcâs* (*Jurn. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 53, 380).

Un règlement plus précis et plus détaillé à cet égard, mais du xv[e] siècle seulement, est conservé dans les célèbres inscriptions pâlies des dix stèles de Kalyâ*n*i près de Pégu, éditées pour le gouvernement anglo-birman par M. Taw Sein Ko [1], traducteur officiel à Rangoon. Outre leur objet immédiat, ces inscriptions contiennent une histoire du bouddhisme en Birmanie sur le modèle des annales singhalaises, où la fondation de l'Église birmane est rattachée directement au Buddha et aux missions d'Açoka [2] et où, parmi des fables, il se trouve des données de réelle valeur. M. Ernest M. Bowden a décrit les cérémonies de l'*uposatha* et de l'*upasampadâ*, telles qu'elles se pratiquent actuellement à Ceylan [3]. De l'ensemble de la littérature canonique, M. K. E. Neumann a tiré un choix de textes accompagnés de traductions [4], qui serait encore plus recommandable s'il n'était pas aussi directement apologétique. Cette même tendance dépare une autre publication de M. Neumann, où il traduit deux sûtras bouddhiques (le *Sâmaññaphalasutta* du Dîghanikâya, dont il a le premier bien rendu le titre, et le *Mahâdukkhakkhandhasutta* du Majjhimanikâya), qu'il confronte avec un traité de maître Eck-

1) *The Kalyâni Inscriptions erected by king Dhammaceti at Peguin* 1476 *A. D. Text and Translation.* Rangoon, 1892. Des dix stèles, trois seulement sont en pâli, les autres contiennent la traduction en talaing. Le travail de M. Taw Sein Ko, qui n'est pas fait sur les stèles originales, maintenant en assez triste état, mais d'après d'anciennes copies manuscrites, est reproduit dans l'*Indian Antiquary*, XXII (1893), 11 et s. L'état actuel des stèles est décrit dans un article additionnel, *ibidem*, 274.

2) La même prétention, qui est du reste universelle en Indo-Chine, est consignée sur une autre inscription birmane plus moderne, également étudiée par M. Taw Sein Ko : *A preliminary study of the Poüdaung Inscription of S'inbyuyin*, 1774 *A. D.* (*Ind. Antiq.* (1893), 1 et s.). — On doit encore à M. Taw Sein Ko la publication (transcription en caractères pâli-birmans modernes seulement) des inscriptions recueillies par le regretté Forchhammer au cours de sa dernière campagne d'exploration en Birmanie : *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava deciphered from the Ink Impressions found among the papers of the late Dr. E. Forchhammer, Government Archaeologist, Burma.* Rangoon, 1892.

3) *The Uposatha and Upasampadâ Ceremonies* (*Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1893, 159).

4) *Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Canon, zum ersten mal übersetzt.* Leiden, 1892.

hart [1]. Comment M. Neumann a-t-il pu ne pas voir combien, sous le rapport de l'expérience et de la pensée personnelle, de la conception profonde, vivante et soutenue, la méditation du vieux mystique rhénan est supérieure à ces fossiles bouddhiques où, après de hautes et belles formules, il ne reste plus qu'à constater une lamentable impuissance à les mettre en œuvre et à les développer? Dans une publication posthume, M. James de Alwis a interrogé cette même littérature canonique sur une question spéciale, celle des miracles attribués au Buddha [2]. Enfin, dans deux intéressantes plaquettes, M. E. Teza a montré comment les bouddhistes ont été amenés naturellement à déformer certaines traditions brâhmaniques [3], et combien il faut être prudent dans l'appréciation littéraire et comparative de leurs écritures, où toutes choses, les défauts comme les qualités, sont en harmonie parfaite avec le but et avec le milieu [4]. Sans doute il y faut toutes les précautions que réclame M. Teza. Mais, après tout, peut-on s'empêcher de comparer, et n'est-ce pas le cas de dire à tant de nos modernes bouddhistes : à vous de donner l'exemple et de ne pas commencer?

Au sortir de cette littérature canonique, nous rencontrons celle des commentateurs, à commencer par le plus grand de tous, Buddhaghosha. Il doit avoir commenté le Tripiṭaka entier, à la constitution définitive duquel il n'a peut-être pas été étranger, et une grande partie de cette œuvre, additionnée certainement de portions apocryphes, nous a été conservée. Combien les traditions varient à son égard, on peut en juger par un mémoire du révérend Thomas Foulkes, qui s'est donné la peine de les recueillir [5].

1) *Die innere Verwandtschaft buddhisticher und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Traktat Meister Eckharts, aus den Originaltexten übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben.* Leipzig, 1891.

2) *Kevatta-Sutta. — On Miracles* (*The Orientalist*, IV (1891-1892), 83, 107; inachevé).

3) *La Crisna dei Panduidi nelle tradizioni buddiane* (*Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti.* Tome IV, série VII, 1892-93).

4) *L'Arte degli scrittori presso ai buddiani* (*Atti e memorie della R. Accademia di Padova.* Vol. IX, 1893).

5) *Buddhaghosa.* (*Ind. Antiq.*, XIX (1890), 105).

La plus probable, pourtant, et de beaucoup, est celle des annales singhalaises [1], qui le font arriver du Magadha en Ceylan dans la première moitié du v[e] siècle. Plus tard il fut adopté comme le grand restaurateur et le second fondateur de leur église par les Birmans, qui finirent même par faire de lui un des leurs. Sur ce rôle, les inscriptions de Kalyâ*n*i sont encore muettes, et il ne lui est pas attribué non plus dans une biographie pâlie, la *Buddhaghosuppatti*, que vient de publier et de traduire M. James Gray du collège de Rangoon [2]. L'auteur, un certain thera Mahâmangala, de date incertaine, était de Ceylan, et son œuvre, bien qu'elle ne soit plus connue qu'en Birmanie, n'est en effet qu'un tissu de fictions greffées sur les maigres données des annales singhalaises. M. James Gray a joint à sa traduction d'amples informations et de copieux extraits des chroniques birmanes modernes ayant trait à la légende. Le premier en date, selon la tradition, de tous les ouvrages de Buddhaghosha et celui dont le texte est peut-être le mieux garanti, parce qu'il était plus difficile à interpoler, est un exposé doctrinal du bouddhisme, le *Visuddhimagga* ou « chemin de la pureté ». M. J. E. Carpenter en a publié une table des matières en pâli [3], et une édition du texte du traité accompagné d'une traduction en sanscrit par le pa*nd*it Harimohan Vidyâbhûshan a été commencée dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society of India* [4].

1) La compilation la plus compréhensive de ces annales, le *Mahâvamsa* (le récit extrêmement inégal, tantôt très prolixe, tantôt un sommaire à peine, va jusqu'à la prise de possession de l'île par les Anglais) est maintenant complètement traduit : *The Mahâvamsa, Part II. Containing chapters* XXXIX *to* C. *Translated from the original Pâli into English, for the Government of Ceylon, by L. C. Wijesimha, Mudaliyâr. To which is prefixed the Translation of the first Part (published in* 1837) *by George Turnour*. Colombo, 1889. La traduction de Turnour a été soumise à une révision sévère. On sait que l'opinion courante depuis Turnour, qui place la rédaction de la première partie de la chronique au v[e] siècle, repose sur une base assez fragile. Cf. à ce sujet : Edmund N. Snyder, *Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahâvamsa*, Berlin, 1891.

2) *Buddhaghosuppatti or the Historical Romance of the Rise and Career of Buddhaghosa*, Londres, 1892.

3) *Visuddi-magga. Abstract of contents* (*Journ. of the Pâli Text Soc.*, 1890). — Cf. le résumé d'une analyse de l'ouvrage par M. H. C. Warren, dans les *Transactions* du Congrès des orientalistes de Londres, t. I, 362.

4) N[o] de janvier 1893.

Après l'époque de Buddhaghosha, l'histoire littéraire de Ceylan présente une grande lacune. Quelques noms d'auteurs, quelques titres d'ouvrages disparus qu'on essaie de restituer d'après des versions singhalaises, des commentaires de date incertaine, c'est à peu près tout ce que l'on rencontre jusqu'à la renaissance des lettres pâlies au XIIe siècle. C'est à cette dernière période, aux temps de Parâkramabâhu le Grand et de ses successeurs, qu'appartiennent le *Bhaktiçataka* ou « Centurie de la dévotion (au Buddha) », de Râmacandra Bhâratî (un brâhmane d'origine bengalaise et, d'après son surnom, un *daçanâmin* sectateur de Çankara), édité en sanscrit par Dharma Râj Borna et traduit en anglais par le pandit Hara Prasâd Çâstrî[1]; le *Saddhammasamgaha* ou « résumé de la bonne loi » de Dharmakîrti, édité en pâli par M. Nedimâle Saddhânanda[2]; le *Sârasamgaha* ou « résumé de l'essence (de la religion) », un manuel de même caractère par Siddhârtha, disciple de Buddhapriya, dont M. K. E. Neumann a publié le premier chapitre avec des notes et une traduction[3]; la *Samantakûtavannanâ* ou « Description du Pic d'Adam », un poème du thera Vaideha, édité dans le *Journal* de la *Buddhist Text Society*[4]; la *Rasavâhinî* ou « la rivière du goût », un recueil de contes édifiants traduit une première fois du singhalais en pâli par un certain Râshtrapâla, revu ensuite et remanié par le même thera Vaideha, et dont M. Sten Konow a publié et traduit en allemand deux nouveaux récits[5]; enfin (mais remontant à une période un peu plus ancienne) ces divers traités de morale et de discipline intitulés *çikshâs*, auxquels M. Eduard Müller vient d'en ajouter un nouveau, en langue singhalaise, la *Heranasikkhâ*, ou « manuel (des devoirs à l'usage) des novices »[6].

1) *Ibidem*, N° de mai 1893.

2) *Journ. of the Pâli Text Society*, 1890.

3) *Des Sârasamgaho, eines Kompendiums buddhistischer Anschauungen, erstes Kapitel. Text, Uebersetzung, Anmerkungen*. Leipzig, 1890.

4) N° de mai 1893.

5) *Zwei Erzählungen aus der Rasavâhinî* (*Zeitsch. d.d. morgenl. Gesell.*, XLIII (1889), 297. Dès 1845, M. Spiegel avait publié les quatre premiers récits du recueil dans ses *Anecdota Palica*).

6) Dans *Festgruss an Rudolf von Roth, zum Doktor-Jubiläum*, p. 25, Stuttgart,

C'est principalement d'après les écritures pâlies que M. H. Oldenberg a composé son beau livre sur le Buddha, dont il a paru une deuxième édition[1], et que M. A. Foucher a eu la bonne pensée de mettre, en une traduction fidèle et élégante[2], à la portée du public français ne lisant pas l'allemand. C'est exclusivement à ces mêmes sources que M. Edmond Hardy a puisé son exposé du bouddhisme primitif[3]. J'ai déjà parlé assez longuement de ces ouvrages dans la *Revue*[4], pour pouvoir me dispenser d'y revenir aujourd'hui. Moins fait de première main pour ce qui concerne les origines, mais avec une information très suffisante, la récente publication sur le bouddhisme de M. R. S. Copleston[5] est aussi un excellent livre. L'auteur, qui est évêque de Colombo, a pu puiser dans une riche expérience personnelle pour ajouter à l'appréciation du bouddhisme ancien le tableau de son état présent à Ceylan. Il ne se prétend pas désintéressé, mais je crois qu'il a su être impartial : si le verdict est sévère, il est juste et opportun. Sans être évêque, on peut être agacé de tout ce qui se débite sur le bouddhisme. C'est aussi dans un esprit sage et ferme qu'est conçu le *Buddhism* de sir Monier-Williams[6]. Le livre tient ce que promettait le mémoire que je notais dans le dernier Bulletin[7] et dont il est le développement. Sans viser à

1893. — Sur une ambassade singhalaise envoyée en 1283 au sultan d'Égypte, dont Makrizi nous a conservé le souvenir, voir une note de M. Rhys Davids, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1891, 479.

1) *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2te Auflage.* Berlin, 1890.

2) *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Traduit de l'allemand d'après la seconde édition. Avec une préface par M. Sylvain Lévi. Paris, 1894.

3) *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt.* Münster en Westphalie, 1890.

4) T. V (1882), 234 et t. XXIII (1891), 218.

5) *Buddhism Primitive and Present in Magadha and in Ceylon.* Londres 1893.

6) *Buddhism, in its Connexion with Brâhmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity.* Londres, 1889. — Il y a un peu d'inexpérience et de fantaisie téméraire dans un article de M. P. Nolan : *The Legend of Buddha* (*Calcutta Review*, janvier 1893). Mais il y a aussi du bon sens dans cet article, et c'est là une note rafraîchissante au milieu de cet unisson de louanges qui nous vient depuis quelques années de l'Inde.

7) T. XIX (1889), 276.

l'originalité ni à de grandes théories, il est solide et plein de renseignements. On y voit l'effort du moins de faire au bouddhisme sa juste part dans le passé de l'Inde, de le prendre non pas seulement comme une abstraction littéraire, mais avec ses racines et ses conséquences. Enfin on n'y est pas séduit par cette simplicité et cette logique apparentes qu'il est si facile d'obtenir en s'en tenant aux documents du sud; mais on y sent aussi le reflet de la confusion dans laquelle nous laissent ceux du nord. M. A. Bastian, de même et avec plus de décision encore, a essayé d'embrasser le bouddhisme dans son ensemble en s'adressant aux deux traditions. Mais, pour résumer son mémoire[1], il faudrait d'abord le comprendre, y saisir quelque chose comme un fil conducteur, et j'avoue humblement n'y avoir pas réussi. Le mémoire est riche en détails et témoigne de vastes lectures, mais je serais embarrassé de dire de maint paragraphe, pourquoi il y vient à telle place plutôt qu'à toute autre. Et cette monographie si hérissée est une conférence! C'est une conférence aussi et plus facile à comprendre que celle de M. Bastian que l'étude de M. Vinson sur l'évolution du bouddhisme[2], mais dont le titre seul doit déjà inspirer de la défiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme, dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? Aussi M. Vinson n'a-t-il rien tenté de semblable. Il nous a donné des considérations sur les diverses sortes de bouddhisme, très souvent justes, parfois contestables, additionnées de quelques erreurs

1) *Der Buddhismus als religions-philosophisches System. Vortrag gehalten in der Aula des königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin.* Berlin, 1893. — L'une des trois planches qui accompagnent le mémoire est un de ces *bhavacakras* dont il a été question plus haut, p. 264.

2) *L'évolution du bouddhisme. Dixième conférence transformiste,* dans les *Bulletins de la Société anthropologique de Paris,* t. III, 4e série, 1892.

et d'appréciations par trop sommaires[1], plus un hymne final à l'évolution. Ce n'est pas assez pour justifier le titre.

Ce qui rend cette histoire si difficile à écrire, c'est la diversité du bouddhisme, la diversité surtout de sa double tradition sanscrite et pâlie. J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de traiter cette question dans la *Revue*[2] et je ne veux pas y rentrer ici. Je rappellerai seulement que pour nous, avec nos conceptions et nos méthodes, cette diversité est réelle, qu'elle aboutit à des conflits sur une infinité de points essentiels et que, selon que nous nous prononçons pour l'une ou pour l'autre tradition, nous obtenons en quelque sorte deux religions distinctes, même pour la période des origines. M. Kern a bien essayé de concilier les deux traditions[3], mais en les soumettant toutes deux à un système d'interprétation mythique où il est difficile de le suivre. MM. Oldenberg, Rhys David et d'autres *pâli scholars* tranchent la question en n'acceptant, pour les origines, que les documents du canon méridional, et c'est là encore un parti pris qui éveille de légitimes défiances. Le problème serait-il insoluble? Je ne le pense pas. Je remarque, en effet, que cette divergence, pour nous si sensible, paraît avoir frappé bien moins les Hindous eux-mêmes. Les relations entre l'Inde du nord et Ceylan n'ont jamais été interrompues, et ceux qui passaient de l'une à l'autre ne paraissent avoir été ni étonnés ni dépaysés. Ils voient là de simples différences d'écoles ou, s'ils font une distinction plus profonde, c'est entre *Hînayâna* et *Mahâyâna*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et je me demande si leur impression, après tout n'était pas la vraie; si, avec nos habitudes de critique, nous

1) Par exemple, p. 407, Avalokiteçvara, qui doit devenir le Buddha historique (le rapport est un peu mieux présenté, p. 413), et p. 410 « le matérialisme scientifique des doctrines de Confucius ». Comprenne qui pourra.

2) Entre autres, t. V (1882), 121. 239.

3) Dans sa belle et savante *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*. Haarlem, 1882-1884. Une traduction en a été faite aussitôt (par M. Jacobi, 1882-1884) à l'usage des Allemands qui, pourtant, en avaient bien moins besoin que nous. On avait commencé aussi, dans cette *Revue* même (t. IV. V, VII), à en faire une pour nous; mais elle est restée interrompue. Une traduction française qui mettrait cet excellent ouvrage à la portée de notre public, serait actuellement encore le meilleur service qu'on puisse rendre aux études bouddhiques en France.

n'exagérons pas ces différences, et si nous ne parviendrons pas à les concilier un jour, à mesure que nous saurons mieux entrer dans la pensée hindoue et qu'au lieu de traiter le bouddhisme comme une de nos religions occidentales, en y introduisant nos distinctions tranchées, nous le verrons davantage comme une religion hindoue, qui peut être beaucoup de choses à la fois. Mais ceci ne sera pas l'œuvre d'un jour. Il nous faudra tout d'abord mieux connaître un des côtés de la question, le bouddhisme hindou du nord, que nous connaissons fort peu. De ses principaux livres, un petit nombre seulement a été soumis à une étude approfondie ; de ses écoles nous n'avons encore que la nomenclature, et nous n'avons que peu de chose de l'œuvre de ses théologiens, de ces traités de formation secondaire où la doctrine a été systématisée, comme elle l'a été d'autre part dans le canon pâli, et, ce qui est essentiel, systématisée par des Hindous, non par nous. Il y a à ce sujet de très bonnes observations dans un travail de M. Sylvain Lévi[1], et qui seraient meilleures encore, si elles étaient faites avec un peu plus de mesure. C'est une excellente idée que d'étudier le bouddhisme du nord et de commencer cette étude par celle de l'*Abhidharmakoçavyâkhyâ*; mais que ce livre soit nécessairement le pivot de toute l'histoire religieuse de l'Inde, c'est de la poésie, encore que ce soit écrit en prose.

Avec M. Augustin Chaboseau[2], nous quittons le terrain des études solides pour entrer dans les limbes du néo-bouddhisme et de ses congénères, occultisme, théosophisme, ésotérisme, spiritisme, kabbalisme, etc. M. Chaboseau, qui est directeur du *Voile d'Isis* et, si je ne me trompe, ésotériste, se défend d'être du néo-bouddhisme, auquel même il en veut beaucoup, je ne vois pas trop pourquoi. S'il a su se garer de certaines excentricités, sa méthode, au fond, et ses résultats sont à peu de chose près les mêmes, puisqu'il cherche et trouve dans le bouddhisme non seulement une philosophie transcendante, une et originale, mais

1) *La science des religions et les religions de l'Inde*. Publication de l'*École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*. Paris, 1892.

2) *Essai sur la philosophie bouddhique*. Paris, 1891.

une science qui sera peut-être celle du xxe siècle, mais qui, en tout cas, est singulièrement en avance sur celle du nôtre. Son livre mérite à certains égards de ne pas être confondu avec les productions ordinaires de cette école, mais il appartient à la même classe. On n'attendra pas de moi un compte rendu détaillé de cette littérature, compte rendu que je serais d'ailleurs incapable de faire. Je ne saurais même dire si les périodiques sans nombre et de toute couleur qui la patronnent et lui servent d'organe, le *Lucifer* de Londres, *The Path* de New-York, les *Lotusblüthen* du docteur Franz Hartmann de Leipzig, sans compter ceux de Paris, sont encore en vie. Parmi les livres publiés à part, les meilleurs sont encore quelques effusions d'un dilettantisme attendri, comme « l'Imitation du Buddha », de M. Ernest M. Bowden[1], ou le petit traité d'abord anonyme et attribué à Mme Blavatski, depuis avoué par Mme Mabel Collins, « Lumière sur la Voie[2] », dont il a paru une traduction sanscrite par le pa*n*-*d*it Bhâshyâcârya[3]. Si l'on veut voir au contraire jusqu'à quel point peuvent être poussés l'illuminisme ou le charlatanisme, on n'a qu'à parcourir le prospectus d'un livre publié à Philadelphie « l'Antiquité dévoilée[4] », qui, par plusieurs de ses chapitres, est d'inspiration néo-bouddhique.

Dans l'Inde même, comme du reste partout, le mouvement est inséparable du théosophisme : les publications, les sociétés, les champions de l'un sont presque toujours aussi ceux de l'autre. La direction, du moins apparente, appartient au colonel Henry S. Olcott, président de la Société théosophique de Madras, laquelle compte par le monde près de deux cents sociétés affiliées (deux à Paris, paraît-il), dont cent cinquante dans l'Inde. L'or-

1) *The Imitation of Buddha : Quotations from Buddhist Literature for each Day in the Year. With Preface by sir Edwin Arnold.* Londres, 1893. (Trois éditions en une année.)

2) *Light on the Path; a Treatise written for the Personal use of those who are Ignorant of the Eastern Wisdom, and who desire to enter within its Influence. New Edition with notes by the Author.* Londres, 1889.

3) *Mârgaprakâçinî. Published by the Theosophical Society, Madras. Second Edition.* Mysore, 1889.

4) *Antiquity unveiled. The most important Revelations concerning the True Origin of Christianity.* Philadelphie, 1892.

gane de la Société mère, *The Theosophist*, en est à son XVe volume. M. Olcott, qui avait déjà doté le bouddhisme d'un catéchisme, y a publié un formulaire approuvé par les chefs des églises de Birmanie, de Chittagong, de Ceylan et du Japon, où est résumé en quatorze articles le *credo* commun à tous les bouddhistes[1]. On pense bien qu'elle est maigre, cette *platform of common belief*, comme l'appelle M. Olcott, et qu'elle ressemble fort peu au bouddhisme d'aucune époque et d'aucun pays connus. Tout ce qu'elle prouve pour le moment, c'est qu'aux Indes, comme ailleurs, on arrive à se concentrer entre gens peu regardants; peut-être aussi a-t-elle été prise au sérieux au récent Congrès de Chicago. La Société professe d'ailleurs un même culte éclectique et naïvement mystique pour toutes les manifestations anciennes de la pensée *âryenne*, et le *Theosophist* contient un certain nombre d'articles d'archéologie religieuse hindoue auxquels il ne faut pas demander beaucoup de critique, mais qui sont d'une réelle valeur et supérieurs en tout cas à ce qui se publie dans les périodiques similaires de l'Occident[2]. Les Européens qui prennent une part militante dans le mouvement ne font pas grande preuve de jugement. Mais les indigènes y sont dans leur rôle et beaucoup d'entre eux y voient bien sincèrement un moyen de relèvement et de salut pour leurs compatriotes. C'est l'une des multiples manifestations, et non la moins curieuse, de ce travail de gestation qui agite les couches supérieures de la société hindoue et dont la contagion s'étend à bon nombre d'Anglo-Indiens[3]. A Ceylan, le mouvement a pour orga-

1) Dans le numéro de janvier 1892. *A United Buddhist World, being Fourteen Fundamental Buddhistic Beliefs certified by the High Priests of Burma, Chittagong, Ceylon and Japan, to be common to the Northern and Southern Buddhism*; aussi tiré à part, Madras, 1892.

2) Voir, par exemple, dans le volume de 1890, une curieuse relation par M. E. Douglas Fawcett d'une entrevue avec le mahâthera Sumangala de Ceylan : *A Talk with Sumangala. Is Southern Buddhism materialistic?*

3) Voir dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1890, 228, la relation de plusieurs conversions au bouddhisme, notamment celle d'un certain M. Powell à Colombo. C'est dans *The Light of Asia* de sir Edwin Arnold, un grand poète peut-être, mais à coup sûr un illuminé et un dilettante, que ce quasi *clergyman* a trouvé son chemin de Damas.

nes plusieurs périodiques en singhalais et en anglais, notamment depuis 1888 le *Buddhist* de Colombo, patronné et plus ou moins inspiré par le colonel Olcott et qui, conformément à son titre, représente plus particulièrement le bouddhisme militant. Au Bengale il est propagé par la *Mahâ-Bodhi Society*. Fondée à Colombo, Ceylan, en 1891, celle-ci a son prétendu quartier général à Buddha-Gayâ en Bihar, son siège effectif à Calcutta ; pour patron, elle a le Grand Lama du Tibet; pour président le mahâthera Sumangala de Ceylan; pour vice-présidents, de hauts dignitaires des églises de Birmanie, du Japon, de la Chine et de Ceylan; pour directeur et conseiller, le colonel Olcott; pour secrétaire général, M. H. Dharmapâla, qui est aussi le principal rédacteur de son organe, le *Journal of the Mahâ-Bodhi Society*[1], et a été son représentant au Congrès de Chicago[2]. Outre son but général de propagande, elle a pour objet spécial la fondation d'un collège bouddhique international à Buddha-Gayâ, et la revendication à cet effet pour le bouddhisme (contre paiement bien entendu; l'administration anglaise ne l'entendrait pas autrement) du grand temple récemment restauré et depuis longtemps occupé par des desservants çivaïtes[3]. But général et objet particulier, ce sont là des affaires qui ne nous regardent pas. Ce qui, par contre, nous laisse moins indifférents, c'est le verbiage prétentieux dont le *Journal* est rempli et la pensée à peine déguisée d'exciter le fanatisme hindou contre les musulmans. A côté de cette Société et en partie avec les mêmes éléments, il s'en est fondé une autre à Calcutta, qui mérite plus d'être encouragée, la *Buddhist Text Society of India*[4]. Celle-ci, comme la dénomination

1) Premier numéro, Calcutta, mai 1892.

2) Pour un premier compte rendu de son rôle au Congrès (il y a eu des incidents; les *managers* ont fait voyager M. Dharmapâla en seconde classe), voir le dernier numéro du *Journal*, octobre 1893.

3) Il n'y a pas actuellement dans tout le pays un seul bouddhiste authentique, si ce n'est, et encore! quand M. Dharmapâla s'y trouve de passage. M. Olcott est venu lui-même plaider la cause de cette revendication dans une conférence fort habile faite par lui à Calcutta, le 24 octobre 1892. *The Kinship between Hinduism and Buddhism. Edited with an Introduction and Appendix by H. Dharmapâla*. Calcutta, 1893.

4) Constituée à Calcutta le 13 août 1892. De son *Journal*, deux fascicules ont

l'indique, se propose de publier des travaux sur l'histoire du bouddhisme et des textes bouddhiques sanscrits, pâlis, tibétains, et j'ai déjà eu l'occasion plus haut d'indiquer ceux qu'elle a choisis pour son début. Il y a encore quelque inexpérience dans ce choix et dans la disposition générale de son *Journal*. A côté de morceaux excellents, comme le *Visuddhimagga*, il y en a d'insignifiants, surtout quand ils ne sont donnés qu'à l'état de fragments, comme les extraits de Kshemendra. Qu'elle se montre à l'avenir plus sévère, qu'elle s'attache à exploiter au vrai profit de l'histoire le vaste champ qu'elle a devant elle, sans verser dans le folk-lore facile, ni dans la propagande indiscrète, et elle sera sûrement utile. Le moins qu'elle ressemblera à sa sœur jumelle, la *Mahâ-Bodhi Society*, le mieux ce sera pour elle et pour nous.

A. Barth.

paru, en janvier et en mai 1893. — Pour un autre témoignage un peu plus ancien (1889) de la persistance ou de la renaissance d'une activité bouddhiste dans le Bengale oriental, voir une note de M. Cecil Bendall dans le *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1892, 140.

LES HÉRODES ET LE RÊVE HÉRODIEN

Un élément perturbateur, interrompant le déroulement logique de l'histoire du peuple d'Israël au dernier siècle avant notre ère et pendant le premier qui la commence; une série d'efforts vigoureux, systématiquement poursuivis sans jamais aboutir qu'à des résultats partiels et temporaires; quelque chose de brillant et de sombre à la fois; de quoi fournir la matière d'une douzaine de tragédies historiques; des éclipses et des retours de fortune également inattendus; le plus singulier mélange de diplomatie raffinée et de passions barbares, d'énergie indomptable et de lâches faiblesses; une énigme enfin dont la solution pique la curiosité des historiens : — tel est l'ensemble de faits aggloméré autour de ce nom d'Hérode qui se détache avec un étrange relief sur le fond lugubre des derniers temps de la nation juive. Quelques recherches sur les antécédents immédiats de la religion chrétienne et sur les premiers jours de son évolution m'ont amené à une conclusion, inaperçue, je crois, jusqu'à présent, et que je soumets au jugement de ceux qui ont étudié la même période. La politique tient plus de place que la religion dans l'histoire des Hérodes, mais il suffit que pendant plus d'un siècle cette famille ait régné à titres divers sur le peuple juif encore réuni en corps de nation, pour qu'elle ait une place dans l'histoire religieuse. N'y a-t-il dans ces péripéties par lesquelles passa cette famille princière que des rencontres adventices et fortuites de circonstances tantôt favorables, tantôt désastreuses? — ou bien, malgré la faiblesse mentale et morale de bon nombre de ses représentants, peut-on discerner une de ces arrière-pensées dynastiques, héréditaires, qui se transmettent des plus forts aux plus faibles jusqu'à la chute irréparable de la lignée? — voilà la question que je voudrais tâcher de résoudre.

I

On sait en gros de quel prestige mérité la famille des Asmonéens ou Maccabées fut en possession pendant longtemps dans le cœur du peuple juif qu'elle avait si brillamment émancipé du joug humiliant et démoralisant des rois de Syrie. L'histoire si dramatique de la lutte engagée, héroïquement et très habilement soutenue, par les fils du vieux Mattathia contre les armées d'Antiochus Épiphane et de ses successeurs, est une des plus belles pages des annales d'Israël. Il n'est pas surprenant que le peuple délivré ait volontiers remis aux auteurs de sa délivrance les pouvoirs d'un principat à peu près dictatorial et du pontificat — les deux genres de fonction étant alors inséparables de fait. Quand le dernier fils de Mattathia, Simon le prince-pontife, mourut (135 av. J.C.), il laissait un fils Jean Hyrcan, qui lui succéda. Les débuts du principat de Jean Hyrcan furent pénibles, mais il se releva par de brillants succès, conquit et annexa l'Idumée et la Samarie, reconstitua à peu près l'ancien royaume de David et de Salomon, et son règne marque l'apogée de la période asmonéenne.

C'est pourtant sous son principat que se déclara la scission qui devait avoir des conséquences prolongées et fatales à la nation qu'il avait élevée à un degré de puissance depuis longtemps inconnu. La guerre sainte contre la Syrie avait eu pour premier mobile la fidélité à la Loi que les mesures tyranniques d'Antiochus Épiphane violaient en principe et en détail. La révolution nationale avait balayé ces *hellénisants* (qu'il ne faut pas confondre avec les *hellénistes* des temps qui suivirent), ces Juifs amollis, honteux de leur judaïsme et tout disposés à adopter les mœurs, les coutumes et mêmes les dévotions grecques. La nationalité et la Loi étaient si étroitement unies dans l'esprit de la nation que la cause de l'indépendance avait pu réunir dans un effort commun ceux qui s'inspiraient surtout d'un patriotisme ulcéré et ceux que le zèle religieux animait d'une haine profonde

contre un pouvoir idolâtre et impie. Il y avait pourtant là une nuance qui ne tarda pas à prendre les couleurs d'une opposition tranchée, quand l'indépendance nationale fut une fois assurée et qu'il s'agit de savoir comment et dans quel esprit le peuple juif serait gouverné.

De là cette rivalité entre pharisiens et sadducéens qui se fit sentir jusqu'à la fin de l'État juif. Les pharisiens, c'est-à-dire ceux qui entendent se mettre à part, se distinguer de la masse toujours plus ou moins souillée[1], étaient les observateurs zélés, minutieux, de la Loi, et appliquaient dans la vie quotidienne la jurisprudence détaillée, les prolonges, si l'on peut ainsi dire, que les scribes, commentateurs de cette Loi, ajoutaient aux textes pour en préciser l'observation correcte dans toutes les circonstances. Cette confiance, qu'ils professaient dans les enseignements des doctes rabbins, faisait aussi que les pharisiens acceptaient volontiers les doctrines nouvelles, ignorées de l'ancien Israël, où les anges et les démons, la résurrection des corps et le jugement final, l'espérance d'un Messie qui renouvellerait au nom et avec les pouvoirs de Dieu la face du monde au plus grand profit du « peuple des saints », tenaient la première place. Il est à noter que la masse, bien que peu disposée à se conformer à un légalisme dévotieux aussi gênant que celui qui lui était recommandée par les pharisiens, les admirait et les écoutait volontiers[2].

Au contraire, les sadducéens étaient un parti patriote, politique, aristocratique, très pénétré des nécessités de gouvernement et se recrutant surtout dans les familles sacerdotales, qui, depuis le retour de la captivité, avait toujours constitué la « haute

1) Il faut se rappeler ici la grande place que tenait dans la vie religieuse des Juifs la question de pureté et de souillures *légales*; elle pénétrait tout l'ensemble de la vie quotidienne, et il ne faut pas confondre cette souillure et cette pureté avec la simple différence du bien et du mal moral.

2) C'était quelque chose de semblable au sentiment qu'inspiraient les moines dans notre moyen âge. La grande majorité se sentait incapable de s'imposer le genre de vie austère des moines et, à l'occasion, ne leur ménageait pas les railleries. Ce qui n'empêche pas qu'elle identifiait la vie monastique avec l'idéal même de la vie chrétienne.

classe », les « familles gouvernantes », en un mot, l'aristocratie. Moins populaires que les pharisiens, ils rachetaient cette infériorité par l'influence qu'ils devaient à leurs richesses et au rang social qui les désignait comme les titulaires naturels des hautes fonctions. Rien de plus faux que de les considérer comme des Juifs tièdes, à demi détachés du judaïsme : c'étaient des patriotes conservateurs et oligarques. C'est pourquoi ils tenaient à la Loi comme à la base fondamentale de l'État. Mais ils n'attachaient aucune autorité décisive aux commentaires des scribes, ils ne se croyaient tenus que par les textes écrits et ils étaient plus que sceptiques à l'endroit des innovations doctrinales élaborées dans les écoles rabbiniques et que les pharisiens adoptaient avec tant d'empressement.

Cela une fois compris, on doit s'attendre à ceci : les princes asmonéens, devenus des chefs d'État, devant non plus seulement faire la guerre, mais gouverner, administrer, négocier avec les puissances étrangères, étaient fatalement entraînés à chercher dans les rangs sadducéens leurs officiers, leurs fonctionnaires, leurs négociateurs, plutôt que dans ce parti dévot dont les exigences n'étaient jamais satisfaites et que des scrupules puérils arrêtaient à chaque instant quand il aurait fallu se décider et agir.

D'ailleurs il y avait une petite tare à l'origine même de leur pouvoir de princes-pontifes. On avait bien dû, sous l'empire des circonstances. accepter l'élévation au pontificat des Asmonéens. Il eût été très dangereux, très impolitique, de faire autrement. Ce n'en était pas moins une entorse infligée aux prescriptions de la Loi qui limitait le choix du pontife ou grand prêtre dans un nombre déterminé de familles sacerdotales, et la famille de Mattathia n'en faisait pas partie. Quand les pharisiens de plus en plus exigeants s'aperçurent que la maison régnante ne se conformait pas à tous leurs vœux, bon nombre d'entre eux ne craignirent pas de rajeunir cette vieille objection et même de demander que le prince asmonéen renonçât au pontificat, ce qui eût équivalu à son abdication. C'est pourquoi, dans les dernières années de son principat, Jean Hyrcan rompit avec les pharisiens et pencha tout à fait du côté sadducéen.

Ses successeurs, Aristobule Ier, qui ne régna qu'un an (105-104), et le frère de celui-ci, Alexandre Jannée, qui régna de l'an 104 à l'an 78, suivirent la même politique sadducéenne, au grand scandale du parti pharisien qui finit même par tenter une révolution. Mais il échoua, et il paya très cher cette tentative. Quand Alexandre Jannée mourut, sa veuve Alexandra devint reine des Juifs [1]. Elle avait toujours été pharisienne d'inclination, et sous son règne (78-69) la Judée paraît avoir joui d'une grande prospérité. C'était une femme de tête et très habile. Les pharisiens reprirent courage, redevinrent prépondérants, mais gâtèrent leur cause par la violence de leurs représailles. Les sadducéens effrayés demandèrent et obtinrent la permission d'aller s'établir hors de Jérusalem; mais on ne tarda pas à remarquer leur préférence pour les villes fortifiées et les forteresses. Le fait est qu'ils complotaient, et ils avaient près de la reine elle-même un allié très puissant.

Alexandra avait deux fils. L'aîné nommé Hyrcan était un honnête et brave garçon, très indolent, sans talent ni caractère, beaucoup plus disposé à subir les événements qu'à les diriger. Elle en avait fait « le pontife », puisqu'elle-même ne pouvait remplir les fonctions pontificales. Elle avait réservé la direction militaire à son second fils Aristobule II, beaucoup plus énergique, ambitieux, peu scrupuleux, et qui voyait, avec la ferme intention d'en profiter, les inquiétudes causées par la perspective d'avoir pour roi, après la mort d'Alexandra vieillie et malade, le débile et pesant Hyrcan. A peine la reine eut-elle fermé les yeux (68 av. J.-C.) que son fils Aristobule, d'accord avec les sadducéens acquis d'avance à sa cause, revendiqua le pouvoir royal. Hyrcan mal soutenu dut, après un engagement malheureux, se réfugier dans le Temple, qui était une véritable forteresse. Aristobule l'y assiégea. Hyrcan céda, abdiqua toute prétention au

1) Alexandre Jannée avait pris le titre de roi, *basileus*. Cela avait son importance au milieu des petits princes de noms divers qui régnaient sur des États détachés des grands royaumes de l'Asie occidentale, en voie de décomposition pour la plupart.

trône et au pontificat, pourvu qu'on le laissât jouir en paix de ses revenus qui étaient considérables. Aristobule II devint le roi-pontife de Judée et gouverna dans le sens sadducéen de l'an 69 à l'an 63. C'est ici que les Hérodes entrent en scène [1].

II

Quelqu'un avait vu avec beaucoup plus de déplaisir que le pauvre Hyrcan lui-même la tournure que les choses avaient prise. C'était un Iduméen [2] du nom d'Antipater, ambitieux, intrigant, fertile en ressources, qui s'était insinué dans les bonnes grâces du pontife dépossédé, qui exerçait sur lui une influence toute-puissante et qui espérait bien en profiter largement, lorsque la mort d'Alexandra ferait de son protecteur le roi des Juifs. Son père à lui-même, qui doit avoir déjà porté le nom d'Hérode, avait été gouverneur de l'Idumée. Quand les événements eurent réduit Hyrcan au rôle effacé d'un riche particulier, Antipater ne songea plus qu'à le ramener sur le trône auquel il avait droit par sa naissance. Il réussit à brouiller les deux frères. Il inspira à Hyrcan des craintes qui le poussèrent à s'enfuir en secret de Jérusalem, pour se réfugier auprès du prince arabe Aretas. Celui-ci régnait à Petra et Antipater l'avait déjà gagné par d'habiles promesses de restitutions territoriales.

La guerre éclata entre Aretas et Aristobule. Aristobule eut le dessous et dut à son tour se réfugier dans le Temple avec ses partisans. Il s'y défendit avec acharnement. La masse du peuple

1) Comp. Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIV; *Bellum Judaïcum*, I.

2) On se rappelle que l'Idumée, ce pays montagneux qui sépare la Judée méridionale du massif sinaïtique, c'est-à-dire l'ancien pays d'Édom ou d'Ésaü, avait été conquise par Jean Hyrkan qui avait imposé à ses habitants la circoncision et la religion juive. Il n'en résultait nullement que les Juifs pur sang tinssent les Iduméens pour des compatriotes et des égaux. C'est de très haut qu'ils regardaient ces fils d'Ésaü dont les habitudes grossières rappelaient l'esprit épais et la sauvagerie de leur patriarche velu. C'est tout au plus si les fils de Juda consentaient à les accepter comme des *demi-juifs*.

semble être demeurée tristement neutre entre les deux compétiteurs. La politique sadducéenne d'Aristobule devait lui être peu sympathique, son trône était évidemment usurpé; mais le rétablissement d'Hyrcan, c'était l'omnipotence de l'Iduméen, et cette guerre fratricide entre deux princes asmonéens lui paraissait odieuse, funeste à la cause nationale dont les Asmonéens avaient toujours été les défenseurs attitrés.

Les choses en étaient là, quand un nouveau et puissant facteur vint changer la situation. Depuis la fin des guerres puniques et la conquête de la Grèce, la politique romaine avait les yeux fixés sur l'Orient, où elle craignait toujours de voir se former quelque grande coalition qui remettrait en question sa prépondérance et même ses conquêtes. C'est pour se ménager des alliés contre la Syrie, dont elle se défiait beaucoup depuis Antiochus le Grand, qu'elle avait entretenu des relations amicales avec le peuple juif et ses chefs. Ceux-ci n'avaient pas manqué de répondre de leur mieux à des marques de bon vouloir aussi encourageantes, et on peut voir dans le premier livre des *Maccabées* (ch. VIII et XII) quelle idée on se faisait chez les Juifs de la loyauté, du désintéressement, des vertus militaires et civiques du Sénat et du peuple romains. Quand on sait ce qui arriva par la suite, cette naïveté fait l'effet d'une ironie macabre. Disons simplement que depuis lors, nullement en raison de son importance directe, mais à cause de sa position entre l'Égypte, la Syrie et l'Euphrate, la Palestine fut toujours un objet de sérieuse préoccupation de la part des hommes d'État de la République et de l'Empire.

L'an 66, Pompée était en Asie. Il avait vaincu Mithridate et soumis Tigrane. La guerre qui se prolongeait en Judée attira son attention, et en 65 il envoya son lieutenant Scaurus examiner l'état des choses. Les deux partis rivalisèrent auprès de Scaurus de prévenances et de cadeaux. Il se prononça en faveur d'Aristobule. Aretas fut sommé de se retirer avec ses troupes, et sa retraite ne s'opéra pas sans qu'il perdît beaucoup de soldats. Hyrcan et surtout Antipater étaient donc de nouveau déçus.

Mais Pompée lui-même ne s'était pas prononcé, et probablement se défiant du caractère belliqueux et aventureux d'Aristo-

bule, trouvant peut-être que le royaume juif, concentré sous la direction d'un prince militaire, ne présentait pas les garanties qu'il cherchait pour établir solidement la paix de l'Orient au point de vue romain, peut-être mû par le désir de faire respecter le principe de la légitimité, dans tous les cas très adroitement circonvenu par Antipater, Pompée se décida en faveur d'Hyrcan[1].

Quelques maladresses d'Aristobule achevèrent de l'indisposer contre lui, et il s'empara de la personne du roi disgrâcié; puis il envoya Gabinius occuper Jérusalem. Les habitants ayant refusé de le recevoir, il marcha lui-même contre la capitale juive. Les partisans d'Hyrcan lui en ouvrirent les portes; mais ceux d'Aristobule s'étaient de nouveau retranchés dans le Temple, et il fallut en faire le siège qui dura trois mois. Une brèche enfin fut ouverte. Un fils du dictateur Sylla mit le premier le pied dans l'enceinte. Les prêtres officiants furent massacrés sur l'autel, et le sang coula par torrents dans les rues de Jérusalem[2].

Pompée, s'il faut en croire Josèphe, aurait ressenti une impression de respect mêlé de surprise en pénétrant dans ce sanctuaire où la présence de la Divinité n'était matérialisée par aucune image. Le fait est qu'il prit un soin particulier de ménager les senti-

1) Il est à noter ici qu'une députation de Juifs vint lui demander d'abolir toute espèce de royauté et de rétablir la vieille constitution purement sacerdotale comme au temps des Achéménides et des Ptolémées. C'est certainement le point de vue pharisien qui avait inspiré cette démarche. Contrairement à une opinion très répandue, j'ose affirmer que le parti pharisien n'avait pas *pour le présent* les ambitions politiques et belliqueuses qu'on lui prête trop souvent. Son idée fixe, l'observation méthodique et minutieuse de la Loi, s'arrangeait tout aussi bien, si ce n'est mieux, du protectorat bienveillant d'un grand empire étranger que d'une royauté nationale. C'est ce qui explique, outre son détachement graduel des Asmonéens, la formation du parti *zélote*, c'est-à-dire de ceux qu'impatientait le doctrinarisme pharisien. Le *Psautier de Salomon*, composé vers l'époque dont nous nous occupons, ne laisse aucun doute sur les sentiments qui animaient alors les pharisiens fervents à l'égard des Asmonéens. Seulement, il ne faut pas faire simplement honneur à la sagesse des pharisiens de la modération de leurs vues politiques. Nous savons quelle arrière-pensée se cachait sous cette résignation à l'abdication nationale. Il était bien inutile de s'imposer de lourds sacrifices, d'affronter de terribles dangers, de s'insurger contre la volonté divine, puisque le Messie allait venir, qui réformerait le monde pour la plus grande gloire de son peuple saint.

2) Comp. Josèphe, *Antiq.*, XIV, III-IV; *Bell. Jud.*, I, VI-VII.

ments religieux du peuple juif. Mais il fut beaucoup moins respectueux de la situation politique. Le royaume asmonéen lui semblait trop puissant au milieu des nombreux États de l'Orient. Sa politique de Romain consistait, tant que l'annexion pure et simple n'était pas souhaitable, à briser les agglomérations importantes pour établir le protectorat romain sur de petits peuples. L'est, le nord et l'ouest de la Palestine furent rattachés à la province de Syrie. Hyrcan ne garda que la Judée proprement dite et l'Idumée. Il perdit même son titre de roi et dut se contenter de celui de pontife. Il est vrai qu'en Judée la différence n'était pas très sensible. Pompée emmena avec lui Aristobule et ses deux fils Alexandre et Antigone. Quand, l'an 61 avant notre ère, il fit à Rome son entrée solennelle, les princes asmonéens durent précéder comme prisonniers son char de triomphe. Il déporta aussi à Rome bon nombre de prisonniers juifs qui furent réduits à la condition d'esclaves. Ce sont eux qui, libérés par la suite, formèrent le premier noyau de la communauté juive de Rome[1].

Hyrcan II fut donc souverain titulaire à Jérusalem, en tant que pontife, de l'an 63 à l'an 47, mais la souveraineté de fait appartenait à Antipater au grand mécontentement de l'oligarchie sadducéenne et du peuple lui-même qui supportait impatiemment d'être gouverné par un vil Iduméen. C'était comme la revanche d'Ésaü sur Jacob. Mais il ne fallait pas songer à se révolter contre le régime imposé par Rome. En 57, Alexandre, fils d'Aristobule, s'échappe de Rome, rentre en Palestine, s'empare de quelques forteresses, mais il est bientôt obligé de les rendre à Gabinius, gouverneur de Syrie. En 56, Aristobule lui-même et son fils Antigone tentent une entreprise du même genre sans réussir davantage et doivent s'estimer heureux de revenir à Rome avec la vie sauve. En 54 c'est Crassus, le triumvir, qui vient en Syrie. Crassus était un avide. Moins timoré que Pompée, il extorqua au

1) *Ant.*, XIV, IV, 4-5., *Bell. Jud.*, I, VII, 6-7. Comp. Cicéron, *Pro Flacco*, 67; Plutarque, *Pompée*, 45. — Il y a lieu de croire que les esclaves juifs étaient de mauvaise défaite. Leur attachement à la Loi, qu'ils s'obstinaient à observer malgré les mauvais traitements, les rendait gênants dans la vie domestique ; on les vendait mal, et on s'en débarrassait volontiers en les affranchissant.

trésor du Temple des sommes considérables avant d'aller faire aux Parthes la guerre où il devait succomber. Son successeur en Syrie (53-51), Cassius Longinus, dut réduire en Palestine une insurrection dont le chef, Pitholaüs, paya de sa tête sa témérité. Antipater manœuvrait au milieu de toutes ces complications avec une dextérité, une souplesse merveilleuse, tirant toujours son épingle du jeu, pliant servilement sous les injonctions de l'autorité romaine, sacrifiant tout à l'avantage d'une protection aussi puissante[1].

Avec l'an 49 s'ouvre l'ère des grandes guerres civiles de la république agonisante. César est maître de l'Occident, mais Pompée a tout l'Orient derrière lui. César voudrait se servir d'Aristobule et lui offre les moyens de remonter sur le trône de Judée. Mais Aristobule meurt en route, et Pompée, par précaution, fait décapiter à Antioche son fils Alexandre. Antipater devait tout à Pompée, et tant que le conflit entre les deux rivaux dura, il resta et fit rester Hyrcan dans une réserve prudente. Mais en 48, après Pharsale, il passa ostensiblement du côté de César et lui rendit en Égypte des services dont celui-ci lui sut le meilleur gré. César fut enchanté d'Antipater et se montra très bienveillant pour les Juifs. Il confirma, comme dictateur et pontife romain, le pontificat juif dévolu à Hyrcan, lui rendit d'importants territoires et lui conféra un titre politique, le titre d'*ethnarque* ou « chef de nation ». Antipater recevait en même temps la qualité de citoyen romain avec le titre d'*épitropos* ou « intendant » de Judée. L'Iduméen ne cessait de grandir[2].

III

Parmi les fils d'Antipater on distinguait Phasaël et Hérode, qui par leurs talents précoces et leur caractère énergique étaient déjà les brillants soutiens de leur père. Phasaël était préposé

1) Comp. *Antiq.*, XIV, VII, 3; *Bell. Jud.*, I, VIII, 9.
2) 47 avant J.-C. — *Antiq.*, XIV, VIII, 3-5; *Bell. Jud.*, I, IX, 5.

comme chef militaire à la surveillance de Jérusalem. Le second, le futur Hérode le Grand, fut envoyé dans le nord en Galilée pour purger cette province des patriotes-bandits qui l'infestaient. Bien qu'Hérode n'eût encore que vingt-cinq ans, il s'acquitta de cette difficile mission avec tant d'habileté, de décision et de rudesse que Sextus César, gouverneur de Syrie, le prit en haute estime. Mais en même temps s'ourdissait contre lui à Jérusalem un complot qui menaçait sa vie. C'était l'opposition à la famille iduméenne qui l'avait fomenté. Il avait fait mettre à mort sans jugement préalable Ézéchias, chef des patriotes-bandits, et bon nombre de ses complices. C'était une violation grave de la Loi, et il fut cité à comparaître devant le Sanhédrin, tribunal suprême de Jérusalem. Se sachant protégé par Sextus César et par les sympathies de ce brave Hyrcan qui reportait sur le fils l'engouement aveugle que depuis des années il ressentait pour le père, le jeune arrogant se présenta hardiment devant la vénérable assemblée en habit de gala et avec une escorte militaire qui intimida ses juges. Seul, un docteur pharisien osa requérir sa condamnation. Hyrcan, plus effrayé encore que tous les autres, fit lever la séance, et il ne fut plus question de nouvelles poursuites [1].

En 44 César meurt poignardé. Les conjurés, comme jadis Pompée, s'appuyaient sur l'Orient, et Cassius, qui occupait la Syrie, se fit remettre par Antipater de grosses sommes que celui-ci n'osa refuser. Malgré tout ce qu'ils devaient à César, Antipater et ses fils jugeaient prudent de s'allier avec ses meurtriers. Cassius fut si content du zèle déployé en cette occasion par Hérode qu'il le nomma procurateur en Cœlé-Syrie [2].

Sur ces entrefaites, Antipater meurt, empoisonné dit-on. Hérode sera seul désormais en possession de la confiance absurde d'Hyrcan. La bataille de Philippes (42 av. J.-C.) assura la victoire du parti césarien. Aussitôt, Hérode se tourna vers les vainqueurs et réussit à s'assurer contre toute probabilité la bienveil-

1) *Antiq.*, XIV, IX, 2; *Bell. Jud.*, I, X, 4-5.
2) *Antiq*, XIV, XI, 4; *Bell. Jud.*, I, XI, 4.

lance d'Antoine, arrivé en Orient avec des pouvoirs dictatoriaux. Ce fut en vain qu'une députation de Juifs vint à Antioche accuser près de lui les Iduméens et leur joug intolérable. Antoine refusa de les écouter, et d'ailleurs le bon Hyrcan lui avait affirmé que les deux frères, Hérode et Phasaël, étaient l'honneur et la vertu mêmes. Le résultat fut qu'Hérode et Phasaël furent nommés « tétrarques de Judée » et que leur protecteur Hyrcan redevint simple pontife. Singulière récompense de son zèle pour ses deux favoris ! Du reste, en Syrie, Antoine déploya un luxe insensé, gaspilla des sommes folles que les provinces d'Orient durent lui fournir, et la Palestine en paya sa lourde part. Bientôt il alla en Égypte où la beauté de Cléopâtre ne l'aida pas à modérer ses goûts dépensiers, et il s'oubliait dans cette Capoue orientale, lorsque des complications inattendues en Italie l'arrachèrent à sa voluptueuse oisiveté. En même temps, la situation devenait critique en Orient (40 av. J.-C)[1].

Les Parthes s'étaient répandus comme un fleuve débordé sur l'Asie occidentale. Maîtres de la Syrie, ils entraient en Palestine où déjà les partisans des Asmonéens relevaient la tête et appelaient Antigone, le dernier fils du dernier roi. Hérode et Phasaël résistaient de leur mieux à l'invasion, mais sans grand succès. Phasaël se laissa attirer dans un guet-apens. Il fut retenu prisonnier et se brisa la tête contre un rocher pour éviter la mort ignominieuse qui lui était réservée. Hérode, qui avait flairé le piège, s'enfuit précipitamment de Jérusalem et se réfugia à Petra, puis à Alexandrie. Les Parthes entrèrent à Jérusalem, la pillèrent et la rendirent à Antigone, leur allié. Que faire du pontife Hyrcan ? Antigone (de son nom juif « Mattathia ») n'osa pas faire mettre à mort son oncle, « l'oint du Seigneur ». Mais il lui fit couper les deux oreilles, ce qui d'après la Loi le rendait inhabile à exercer désormais les fonctions pontificales. Les Parthes l'emmenèrent et l'internèrent à Babylone.

Il y eut donc de nouveau un Asmonéen roi des Juifs, fort de l'appui des Parthes, de l'aristocratie sadducéenne et de la partie

1) *Antiq.*, XIV, XII, 2; XIII, 3; *Bell. Jud.*, I, XII, 5; XIII, 1-2.

du peuple chez qui le pharisaïsme n'avait pas étouffé le sentiment purement national, ni affaibli les souvenirs des temps héroïques. Toutefois, il n'est pas certain qu'Antigone ait régné de l'an 40 à l'an 37 avant notre ère sur des sujets enthousiastes de son gouvernement. Le traitement cruel infligé à Hyrcan touchait au sacrilège, et Antigone n'était pas un pontife selon le cœur des zélateurs de la Loi[1].

Il avait du reste un compétiteur prodigieusement énergique et habile, que les revers n'avaient pas abattu. Hérode se rend d'Alexandrie à Rome malgré les tempêtes, fait appel à la bienveillance d'Antoine, se concilie celle d'Octave et réussit à force d'intrigues et d'argent à obtenir un sénatus-consulte qui l'institue roi de Judée. A peine l'a-t-il obtenu (39 av. J.-C.), qu'il se hâte de revenir en Syrie et de faire la conquête de son royaume[2].

IV

C'est, il faut le reconnaître, un homme extraordinaire que cet Hérode Ier ou le Grand que son étonnante fortune fit pendant trente-trois ans le maître absolu de la Palestine; criminel couronné, dont le règne, plein de tragédies sanglantes et d'étonnants succès, est une longue énigme, défiant la sagacité des historiens.

Hérode[3] était un bel homme, grand, robuste, rompu de bonne heure à tous les exercices du corps, capitaine habile et résolu, heureux à la guerre. Dur et hautain envers ses inférieurs, mais politique d'une rare finesse, il déployait, dans ses rapports avec ceux qu'il avait à craindre, un pouvoir surprenant de séduction qui fut, autant que son indomptable énergie, son grand moyen de salut dans une série de circonstances critiques. On a pu déjà en constater la preuve. D'un caractère passionné, dévoré d'ambi-

1) Comp. *Antiq.*, XIV, XIII, 3-10; *Bell. Jud.*, I, XIII, 2-11.

2) *Antiq.*, XIV; *Bell. Jud.*, I, XV-XVI.

3) Comp. *Bell. Jud.*, I, XXI, 13. A plusieurs indices, on doit présumer que les deux familles, les Asmonéens et les Hérodes, se distinguaient par la beauté physique de beaucoup de leurs membres.

tion, sans scrupule, sans pitié dès qu'il croyait son intérêt personnel engagé, il fut son propre bourreau et celui de sa famille. Ses dispositions naturellement soupçonneuses furent aigries par les circonstances jusqu'à la monomanie. L'un des hommes les plus favorisés par la fortune qui aient jamais existé, il fut aussi l'un des plus malheureux et ne put s'en prendre qu'à lui-même. Il se complut dans un rêve grandiose, sans perdre jamais de vue toutefois la réalité positive qui seule pouvait en rendre la réalisation possible, savoir la consolidation de son trône en Judée. Tout compte fait, son œuvre fut inféconde. La dynastie hérodienne disparut soixante-dix ans après lui, méprisée des maîtres du monde et abhorrée par la nation qu'elle ne sut pas préserver d'une ruine entière.

La vigoureuse offensive de P. Ventidius contre les Parthes les avait forcés d'évacuer la Syrie. Antigone fut peu à peu refoulé dans Jérusalem. Hérode dut assiéger la ville, puis le Temple, dernier refuge, comme toujours, des prétendants vaincus. Il en vint à bout avec l'aide des cohortes de Sosius auquel le dernier roi asmonéen fut contraint de se rendre. Sosius l'envoya à Antioche où Antoine, sûr de plaire par ce procédé expéditif à son ami Hérode, lui fit trancher la tête sans l'ombre d'une hésitation [1].

L'an 37 avant notre ère, Hérode était donc arrivé à ses fins. L'Iduméen parvenu, le fugitif abandonné de l'an 40, était roi des Juifs avec l'assentiment chaleureux d'Antoine et d'Octave, après avoir profité successivement des bonnes grâces de Pompée, de César et de Cassius. Le temps n'était plus où les Juifs comptaient naïvement, pour le maintien de leur indépendance, sur la générosité et la loyauté romaines. Trop de déceptions leur avaient enlevé toute illusion. Rome prenait peu à peu dans leurs antipathies la place qu'avaient l'une après l'autre occupée Ninive, Babylone et Antioche. Hérode ne pouvait être que le fondé de pouvoirs de ceux qui commandaient à Rome. Mais n'était-ce pas pour lui une incomparable garantie? Lui-même le comprit à merveille, et

1) *Antiq.*, XIV, xv-xvi, 1-3; *Bell. Jud.*, I, xvi; xvii, 8-9; xviii, 1-3.

toute sa politique fut dominée par le souci de rester toujours en bons termes avec le pouvoir romain du jour.

Nous devons toutefois nous demander si ce fut là le dernier mot de son ambition. Nous croyons pouvoir démontrer que, stimulé par ses prodigieuses réussites, ayant réellement des raisons de s'appliquer l'orgueilleuse devise : *Quo non ascendam?* ne pouvant deviner les raisons profondes qui assuraient à l'empire romain des siècles de durée, il ne crut pas à la solidité de l'immense édifice et prépara tout au moins une situation qui lui permettrait, à lui-même ou à un successeur de son nom, d'aspirer au premier rang du monde entier. On peut relever les traces d'une de ces arrière-pensées dynastiques qu'on n'avoue jamais, mais qui se trahissent à la longue par la direction constante suivie par ceux qui en sont les dépositaires et qui en seraient les bénéficiaires si elle venait à se réaliser. Il y avait dans les espérances messianiques du peuple juif, et certainement il les connaissait, quelque chose qui pouvait très facilement, dans un esprit comme le sien, se traduire en spéculation politique n'ayant rien de surnaturel, suggérée par les circonstances. Hérode était évidemment sceptique en religion, mais il ne serait pas le seul prince qui ait songé à exploiter l'attente messianique dans l'intérêt de ses ambitions. Néron en caressa le rêve; Vespasien sut très habilement s'en servir[1].

Dans son savant ouvrage sur l'*Histoire du peuple juif au temps de J.-C.* (I, p. 308), M. Schürer a très judicieusement divisé ce règne de 33 ans en trois parties bien caractérisées. De l'an 37 aux environs de l'an 25, Hérode travaille surtout à consolider sa royauté juive. De l'an 25 à l'an 13 il n'a plus rien à craindre de ce côté. C'est l'époque brillante du règne. De l'an 13 à l'an 4, cette situation, toujours solide es assombrie par les dissensions de la famille hérodienne dont le chef ne sait sortir qu'en immolant à ses soupçons ses fils les plus distingués.

1) Comp. Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, v, 4. — Tacite, *Hist.*, V, 13. — Suétone, *Vespas*, L., *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id de imperatore romano, quantum postea eventu paruit, prædictum Judæi ad se trahentes rebellarunt.*

Dans sa froide cruauté, Hérode avait très bien vu ce qu'il pouvait ménager, ce qu'il devait écraser au sein du peuple juif lui-même. Il ne craignait pas les pharisiens qui ne l'aimaient pas, mais qui enseignaient la soumission résignée au maître que Dieu imposait à son peuple comme un châtiment. Il se montra même indulgent pour ce parti, souffrit que les pharisiens, qui avaient refusé de lui prêter serment, en fussent quittes pour une simple amende (qui fut payée par des princesses de sa maison en coquetterie avec le pharisaïsme), affecta de marquer une grande déférence à quelques rabbis renommés. Ceux-ci ne paraissent pas avoir été insensibles à ces prévenances royales.

En revanche Hérode commença par terroriser l'aristocratie sadducéenne, qu'il savait toujours sympathique aux Asmonéens, en faisant périr quarante-cinq de ses membres les plus influents et les plus riches, dont il confisqua les biens. Ce n'est pas en contradiction avec cette politique très calculée qu'il nourrit le dessein de se rallier ce qui restait de l'ancienne famille royale. Il avait éloigné sa première femme, une Arabe, pour épouser la belle Mariamme par inclination autant que par intérêt. Mariamme était petite-fille d'Aristobule II par son père Alexandre et d'Hyrcan par sa mère Alexandra. En l'épousant et en se faisant le tuteur de son jeune frère Aristobule III, il ouvrait les voies à une réconciliation dont il serait le premier à profiter. Dans la même intention il rappela de Babylone son ancien protecteur, le vieil Hyrcan, qui, mutilé par Antigone, ne pouvait plus exercer le pontificat, et l'accueillit à bras ouverts. Hérode n'oubliait pas que le pontificat était depuis cinq siècles en Judée la base réelle du pouvoir politique. Lui-même ne pouvait songer à en usurper les fonctions. C'est pourquoi son système fut d'enlever à la suprême sacrificature le prestige qui pouvait toujours en faire une rivale de sa royauté, en changeant souvent les titulaires et en investissant des hommes de peu qui lui devraient tout. Toutefois il crut pouvoir céder aux instances de Mariamme et de sa mère Alexandra qui le pressaient de confier le pontificat à l'adolescent Aristobule, frère de Mariamme, qui n'avait que seize ans. Il pensait certainement qu'un pontife aussi jeune

manquerait de prestige et d'autorité, serait tout à fait à sa dévotion.

Mais ne voilà-t-il pas que le peuple de Jérusalem s'engoue du pontife-jouvenceau qui rappelait par sa beauté précoce et ses traits héréditaires les héros les plus vénérés de la guerre sainte! Tandis que le roi iduméen ne rencontrait, quand il paraissait en public, que l'accueil le plus glacial, le jeune pontife était l'objet d'acclamations enthousiastes. Hérode prévit un danger futur. Peu de temps après son installation, le jeune homme se baignait et folâtrait avec des compagnons de son âge. Quelques-uns d'entre eux tinrent si longtemps sous l'eau la tête du pontife, par manière de plaisanterie, qu'on le rapporta asphyxié. Alexandra ne fut pas la dupe de cette comédie tragique. Elle s'agita auprès de Cléopâtre et d'Antoine, si bien que celui-ci, qui était à Antioche manda Hérode auprès de lui pour qu'il s'expliquât. Hérode réussit à se blanchir complètement, mais ce voyage d'Antioche fut le prélude d'un drame nouveau[1].

Hérode aimait Mariamme d'un amour passionné et, on peut le dire, féroce. Peu rassuré sur ce qui résulterait de sa comparution devant Antoine, ne pouvant supporter l'idée que, s'il devait payer de sa vie l'animosité de Cléopâtre et la colère de son puissant amant, Mariamme pourrait se donner à un autre, il avait confié à son oncle et beau-frère Joseph, la surintendance du royaume et la garde de Mariamme, avec l'ordre formel de la faire mourir s'il ne revenait pas. Mariamme, de son côté, s'était fait des ennemis, et surtout des ennemies, dans l'entourage d'Hérode. La fière Asmonéenne traitait de haut les parvenus de la famille iduméenne et elle était particulièrement l'objet de la haine de sa belle-sœur Salomé, âme basse et violente, qui fut le mauvais génie du règne. De plus, Salomé n'aimait pas son mari Joseph, et celui-ci commit l'imprudence d'instruire Mariamme de la disposition suggérée à Hérode par la jalousie. Quand Hérode revint, il trouva une femme courroucée et une sœur qui lui insinua que les relations entre Joseph et Mariamme avaient été trop intimes.

1) *Antiq.*, XV, II, 5-7; III, 1-4; *Bell. Jud.*, I, XXII, 2.

Hérode furieux se laissa pourtant toucher par les dénégations indignées de Mariamme, mais il fit trancher la tête à Joseph. Il eut de plus le crève-cœur de devoir faire bonne mine à Cléopâtre qui traversait la Judée et à qui Antoine avait jugé bon de faire cadeau du riche territoire de Jéricho, en plein royaume juif[1].

En 32 éclata la guerre entre Octave et Antoine. L'étoile d'Hérode voulut qu'il ne pût joindre ses forces à celles d'Antoine, comme il en avait le dessein. Il avait reçu l'ordre de ramener au devoir des Arabes qui refusaient de payer le tribut à la reine d'Égypte. La bataille d'Actium (2 septembre 31) donna l'empire du monde à Octave, et de nouveau Hérode dut trembler. Il prit son parti. Il barra la route de l'Égypte à un corps de gladiateurs dévoués à Antoine et qui accouraient d'Asie Mineure à son secours. Puis, il se rendit en personne auprès du vainqueur pour plaider sa cause. Cette fois encore il sut si bien s'insinuer dans les bonnes grâces d'Octave-Auguste qu'il revint à Jérusalem plus affermi que jamais et réintégré dans la possession de la Palestine entière.

Pourtant, avant de partir, dans un calcul de monstrueuse ingratitude, sous des prétextes ridicules de conspiration, il avait fait mettre à mort le pauvre vieil Hyrcan, plus qu'octogénaire, à qui son père et lui devaient tout. La peur d'une réaction asmonéenne le hantait toujours. Cette fois encore il avait fait surveiller Mariamme et avait donné à son gardien Soémos les mêmes instructions qu'à son beau-frère Joseph. Cette fois encore, le secret fut trahi, Salomé n'avait pas désarmé. Mariamme reçut son mari avec une hauteur méprisante. Hérode fou de jalousie envoya au dernier supplice la femme qu'il aimait avec frénésie. Dès le lendemain de l'exécution, il fut pris de violents remords. Il tomba gravement malade; puis, apprenant que la mère de Mariamme, Alexandra, escomptant sa mort, intriguait auprès des chefs militaires de Jérusalem, il la livra aussi au bourreau[2].

Ce n'est pas encore fini. Sa sœur Salomé s'était remariée

1) *Antiq.*, XV, III, 5-6, 9; IV, 1-2; *Bell. Jud.*, I, XVIII., 5.
2) *Antiq.*, XV, V-VII. — 29-28 avant J.-C.

avec Kostobar, son lieutenant en Idumée. Elle se lassa vite de ce second mari et révéla à Hérode que Kostobar élevait secrètement deux enfants d'un certain Babas, parent éloigné des Asmonéens. Hérode fit mourir Kostobar et les deux fils de Babas.

Il était donc enfin délivré de son cauchemar. Il n'y avait plus d'Asmonéens au monde. Il put donner un libre cours à ses plans et à ses rêves d'avenir. Il est temps de jeter un coup d'œil sur son gouvernement dont ces sombres tragédies ternissent, mais ne sauraient faire disparaître les grands côtés.

Albert Réville.

(*A suivre.*)

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1892. — DÉCEMBRE 1893

Enfin l'inauguration des fouilles de Delphes, cet heureux événement, si impatiemment attendu, tant de fois annoncé, tant de fois démenti, est un fait accompli. Que disons-nous? le chantier est en plein travail, malgré des difficultés sans nombre et de tout ordre, et déjà le succès, éclatant et prompt, égale les espérances. Mais avant de faire connaître les premiers résultats de cette grande entreprise nationale, qui fera tant d'honneur à la science française, nous aimons à transcrire ici l'historique des préliminaires, tel que M. Homolle, directeur de l'École d'Athènes, et directeur des fouilles, l'a présenté à l'Institut de Correspondance hellénique [1].

« M. Homolle expose les négociations qu'il a dû mener à bien à Paris et en Grèce, les difficultés qu'il a dû surmonter et dont il a triomphé en effet, grâce au bon vouloir réciproque des gouvernements grec et français, et des Chambres des deux pays, grâce au cordial et constant appui de M. le comte de Montholon.

« A Paris, où des bruits décourageants avaient déterminé le retrait d'une demande de crédit portée devant le Parlement, il a obtenu, avec le vote de la convention pendante depuis quatre années, une allocation de 500,000 francs. La convention était peu après votée et ratifiée à Athènes.

« On se mit aussitôt à l'œuvre pour préparer l'expropriation :

1) Nous empruntons ces détails au *Bulletin de Correspondance hellénique*, fascicule de janvier-avril 1893 (reçu le 3 juin). C'est le résumé d'une communication de M. Homolle à l'*Institut de Correspondance hellénique*, faite le 2/14 décembre 1892 (*B. C. H.*, 1893, p. 184).

elle comprenait la totalité du village, un millier de parcelles réparties entre plus de trois cents propriétaires; elle nécessitait la création d'un village nouveau sur un terrain qui était lui-même à exproprier, qu'il fallait lotisser, partager, bâtir, pourvoir d'eau. L'estimation ne fut close qu'en décembre 1891. Les autres travaux conduits avec le plus grand zèle par MM. Zaphiriou et Pantziris, facilités par le concours bénévole de la mission française (MM. Quellennec, Gotteland, Jacquemin et Convert), ne sont point encore terminés.

« Pour l'École, dès le mois de mars 1892, elle était prête à entrer en campagne, approvisionnée de matériel, pourvue de l'auxiliaire spécial nécessaire par l'adjonction de M. Convert, conducteur des ponts et chaussées; en possession de crédits suffisants pour le paiement intégral des indemnités et des travaux d'une année; dès le mois de juin, elle installait à Delphes un surveillant; de juillet à décembre, elle construisait, pour l'enlèvement des déblais, un chemin de fer Decauville.

« Toutefois, après avoir ajourné les fouilles du printemps à l'été, on devait remettre encore jusqu'à l'automne, attendant la délivrance et le paiement des premiers mandats. Ils furent signés le 7 octobre, et le jour même, MM. Homolle et Couve se rendaient à Delphes; le 10, on ouvrait le chantier.

« Malgré tant de précautions pour ménager les habitants, un conflit ne tarda pas à se produire avec la population, qui s'opposait à tout travail avant le paiement complet des indemnités. Le chantier fut envahi, les ouvriers dispersés et désarmés, comme ils l'avaient été déjà lors de la pose des rails du chemin de fer, et les fouilles ne purent être reprises que de haute lutte, sous la protection de la force armée [1].

« Cet historique montrera sans doute aux plus impatients que

1) M. Homolle ajoute cette note intéressante : « Les journaux ont rapporté ces incidents, avec quelque exagération; mais, si la vie des archéologues français n'a jamais été menacée, on a pu craindre pour les ouvriers; et c'est le fusil chargé que les soldats ont imposé le respect des droits de la mission. Le gouvernement grec les a soutenus avec la plus loyale fermeté et s'est acquis de nouveaux droits à la reconnaissance de l'École. »

rien n'a été négligé pour répondre à leurs vœux et abréger leur attente. »

Les travaux, commencés avec tant de peine, méritaient bien une récompense; elle ne n'est pas fait attendre, comme en témoigne ce compte rendu sommaire, que nous empruntons encore à M. Homolle. Sans doute tous les détails qu'il renferme n'ont pas trait directement à l'histoire de la religion grecque; mais le sujet vaut bien que, pour une fois, on admette ici quelque digression[1] :

« *Topographie.* — Un nouveau tronçon de la Voie Sacrée a été mis à nu, que l'on a rejoint avec celui qu'avait découvert M. Haussoullier; la route descendait en tournant et venait passer sous une maison; là elle s'infléchissait pour gagner le niveau inférieur.

« Sur la droite, on a dégagé le soubassement du monument demi-circulaire construit en brèche et marbre, dont les fragments, en partie chargés d'inscriptions, existaient à la surface du sol ou sous la terre.

« Un mur, construit avec des matériaux antiques, mais certainement de basse époque, et que l'on a dû élever pour soutenir les terres, quand les remblais étaient déjà très élevés, chevauche sur l'extrémité droite de l'hémicycle. Il n'est point fondé, et contenait une inscription et des morceaux d'architecture.

« Il s'appuie à son autre extrémité sur un soubassement antique et de bon appareil, qui n'est encore qu'à demi dégagé et dont la destination reste inconnue. Au delà recommence le mur de soutènement moderne.

« *Architecture.* — Outre ces soubassements, on a trouvé divers morceaux d'architecture :

« Des restes très considérables du monument demi circulaire, suffisants pour le reconstituer presque complètement; des tambours de colonnes doriques et des pierres d'appareil en tuf, provenant du temple d'Apollon; des fûts de colonnes ioniques en marbre, de belle exécution; un chapiteau ionique du IVe siècle; l'entablement d'un édifice ionique ou corinthien de la même époque environ, et d'un très bon travail; des débris de moulu-

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 211.

res, de corniches, de chéneaux; de couvre-joints en marbre; un mufle de lion d'un style excellent ayant servi de gargouille; des débris de terres cuites architectoniques peintes.

« *Sculpture*. — Fragment d'une figure, du style des xoana, qui semble avoir été assise. Statue archaïque de femme drapée; masque de femme de style archaïque. Divers fragments de statues ou bas-reliefs. Un buste romain. Fragments d'un bas-relief représentant un torse de femme, d'une très élégante facture.

« *Objets divers*. — Un petit bracelet de bronze,— un petit casque (votif) en bronze,— quelques monnaies grecques, romaines et byzantines en bronze et en argent,— une hache et un marteau de pierre (serpentine?),— une statuette de terre cuite et quelques fragments de vases peints,— anse d'amphore à inscriptions.

« *Épigraphie*. — Les inscriptions découvertes sont au nombre d'une soixantaine; elles appartiennent en majorité à l'époque alexandrine et romaine, un petit nombre sont antéireures au IVe siècle; quelques-unes contemporaines de l'Empire romain; on y trouve : des actes d'affranchissement; des dédicaces, des décrets de la ville de Delphes, des catalogues; des comptes; un oracle; les règlements d'un γένος; des lettres de villes étrangères, d'empereurs ou de magistrats romains (l'une d'elles en latin).

« Parmi les textes les plus intéressants, je citerai : une inscription métrique relative à la naissance miraculeuse d'un enfant longtemps attendu, qui vint au monde après un sacrifice fait au dieu et conformément à un oracle. Le récit et les circonstances rappellent les stèles des guérisons d'Épidaure. — Décrets en faveur d'une χοροψάλτρια originaire de Kymé, de Q. Fufius Calenus, d'un χοραύλης, vainqueur sans concurrent, et qui avait, par reconnaissance, exécuté un morceau des Βάκχαι d'Euripide, etc.

« Une inscription latine relative à des travaux rendus nécessaires dans le territoire de Delphes à la suite de pluies diluviennes et d'inondations. Les habitants par avarice se refusant à les entreprendre, il semble, autant qu'on peut deviner, que le magistrat romain les ait fait exécuter en régie; le marbre est malheureusement mutilé, mais comme on en a déjà deux morceaux, et qui ne se raccordent pas, on peut espérer en trouver d'autres encore.

« Une inscription gravée στοιχηδόν sur les quatre faces, en beaux caractères du v° siècle, qui contient une série de décrets du γένος des Λαβυάδαι. Les règlements portent sur l'admission des enfants dans le γένος, le mariage, les obligations religieuses, les funérailles des membres du γένος. Le rôle des magistrats, la procédure à suivre, les amendes à payer pour chaque délit sont soigneusement prévus ; le serment tient, comme dans toutes les législations primitives et de caractère religieux, une place capitale. »

Ce compte rendu, que nous avons tenu à reproduire *in extenso,* pour bien montrer la richesse du sol delphique, était à peine imprimé, que de nouvelles découvertes, très importantes, forçaient M. Homolle à lui ajouter ce complément :

« Les fouilles de Delphes ont amené, depuis la fin d'avril, des découvertes importantes. En continuant sous les maisons Canellos et Libéris le déblaiement de la Voie Sacrée, retrouvée par M. Haussoullier en 1882, et par nous-mêmes l'an passé, sur deux points de son parcours, nous avons rencontré les soubassements, en marbre pentélique, d'un édifice de petites dimensions, environ 10 mètres, mais d'une exécution remarquablement délicate. Tous les morceaux nécessaires à la restauration — ils suffiraient presque, tant ils abondent, à la réédification, — ont été retrouvés dans les remblais; degrés et pièces du dallage; tambours de colonnes doriques ; chapiteaux et entablement ; quelques-uns sont encore dans toute leur fleur et sans une éraflure ; plusieurs conservent les traces de couleur d'une singulière intensité. La forme évasée et plate de l'échine indique une date ancienne.

« Le style des sculptures qui décoraient les métopes garde encore quelque chose de la sévérité archaïque, avec une sûreté d'exécution très remarquable, avec une grande hardiesse de mouvement, une grâce et une élégance tout attiques.

« C'est, en effet, aux Athéniens qu'il faut attribuer la construction de cet édifice ; les arguments tirés de la matière et du style sont confirmés par les inscriptions, dont les parois étaient couvertes, et qui toutes se rapportent, — sauf un très petit nombre, — à des personnages athéniens.

« Si l'on ajoute que ce monument athénien est un ouvrage du début du v[e] siècle, à en juger par les sculptures sévères encore de style, mais déjà très libres de faire et de mouvement; qu'il est placé sur la route au-dessous du Portique des Athéniens, sur le bord de la Voie Sacrée, on ne doutera guère, ce me semble, que ce ne soit le trésor des Athéniens. Pausanias (X, 11, 5) sans donner d'indications précises, le place cependant avant le Portique des Athéniens. Ce trésor avait été, on le sait, consacré en souvenir et avec le butin de Marathon. Ainsi se trouve fixé un point de la topographie delphique. Les fragments de sculpture semblent appartenir à cinq métopes; les mieux conservés représentent Athéna, Héraclès, un Centaure, des personnages combattant, des animaux. Nous possédons jusqu'à présent quatre têtes, dont trois en très bon état. Des figures isolées en ronde bosse proviennent peut-être d'un fronton.

« Les inscriptions gravées sur les pierres d'appareil du temple, couvrent les assises, les orthostates, les antes; elles sont au nombre d'une cinquantaine. Cent autres environ ont été recueillies dans ce lieu ou au voisinage [1]. »

Voilà bien de la matière qui donnera, nous l'espérons, de l'intérêt aux Chroniques des années prochaines, et l'on doit vivement remercier M. Homolle de nous mettre, sans trop de retard, au courant de ses recherches.

Delphes n'a pas d'ailleurs absorbé toute l'activité de notre École d'Athènes, et nous savons qu'elle n'a pas abandonné le champ si riche encore peut-être de Délos; mais les fouilles ont porté sur les ruines du théâtre et il n'y a pas lieu d'y insister ici [2]. Du moins pouvons-nous signaler, dans les fascicules du *Bulletin*

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 217. Les fouilles de Delphes ont été plusieurs fois signalées, entre autres dans les revues suivantes : *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 284; *Journal of hellenic Studies*, 1892-3, p. 139, 144; Salomon Reinach, *Chronique d'Orient* dans *Revue archéologique*, 1893, p. 72 et 52; Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1893, p. 106; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1893, p. 130, 675, 834, 898.

2) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 202; *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 221; Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική, 1893, p. 106; Δελτίον ἀρχαιολογικόν, 1893, p. 73, 2 (paru en 1893); *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 147.

de Correspondance héllénique qui ont paru depuis novembre 1892, plusieurs mémoires qui intéressent particulièrement la religion.

M. Bérard, dont nous avons mentionné autrefois les importantes fouilles à Tégée en Arcadie, a publié une assez longue étude sur Tégée et la Tégéatide [1]. Le premier chapitre, *La ville*, décrit et explore l'emplacement de la cité antique; on y voit que l'enceinte était répartie entre quatre tribus, dont chacune avait pour centre un sanctuaire vénéré: au sud, autour du temple d'Athéna Aléa, était la tribu Athanéatis; à l'est, autour du temple d'Apollon, voisin de deux *hiérons* de Dionysos, la tribu Apolloniatis; au nord, au pied de la colline de Zeus Crarios, les Crariotai; à l'occident, les Hippothontai, autour du sanctuaire du héros national Hippothoos. Parmi les temples signalés, le plus intéressant est celui d'Athéna Aléa, dont l'emplacement a déjà été fixé par M. Milchhœfer, au village de Piali. Plus heureux que son prédécesseur, M. Bérard a pu faire quelques sondages autour des maisons qui recouvrent les ruines, et les fragments d'architecture qu'il a recueillis fortifient, dit-il, le mot de Pausauias, que le temple d'Athéna Aléa est le plus beau de tout le Péloponèse. Il est bien regrettable que l'exploration du sanctuaire soit pour longtemps encore impossible; mais les regrets diminuent un peu si l'on songe, comme l'a remarqué l'explorateur, que le temple a, durant le longs siècles, servi de carrière, et que les statues (trois ont été retrouvées, fort mutilées et sans intérêt) et les pierres mêmes des murs ont été dispersées au loin. Du temple d'Apollon il ne reste rien que le souvenir d'une réparation faite par un certain Philocratès, fils de Damonicos, à la statue dorée du dieu que Pausanias a mentionnée, et une inscription, dont la première ligne seule lisible, fait déplorer la perte; c'était la loi sacrée pour tous les jours de l'année, peut-être pour l'éternité, Νόμος ἱερὸς ἰν ἅματα 'πάντα.

Le dernier numéro du *Bulletin* ne nous porte pas encore la suite promise du travail de M. Bérard, suite que font vivement désirer la netteté et la précision de la partie publiée.

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1892, p. 529; 1893, p. 1; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 259.

M. Fougères, dont on connaît la belle exploration de Mantinée, nous a donné deux inscriptions archaïques de cette ville, dont il avait remis d'année en année, depuis 1887, la publication, tant la lecture des textes était difficile. M. Homolle a bien voulu étudier en même temps que M. Fougères le plus important des deux, et l'effort d'un tel maître a restitué avec bonheur, malgré bien des points douteux, un document extrêmement obscur[1]. Voici le passage où il explique les faits qui motivèrent, selon lui, l'inscription, avec l'essai de traduction qu'il propose : « Un attentat, sans doute suivi de vol, a été commis dans le sanctuaire d'Athéna Aléa; plusieurs hommes et une jeune fille ont été assassinés; douze des criminels ont été reconnus, jugés, condamnés; un treizième, Phémandros, n'est encore que prévenu. On règle les satisfactions dues par les meurtriers, et les satisfactions éventuelles qui pourront être exigées de l'accusé. Le châtiment est fixé par une sentence divine et par une sentence humaine, par la déesse et par des juges. Il consiste en amendes, confiscations, ou interdictions religieuses. Le second chapitre détermine les conséquences liturgiques du forfait et ses effets religieux sur la validité des sacrifices.

Traduction. — « I. Doivent les ci-dessous à Aléa :

«...synnos, Soclès, Philomélidas, Théocossmos, Aristomachos, Hysomé..., ... gapas,... nis, Ariantos,... othis, Pesclaros.

Phémandros :

« Il devra ce que l'oracle aura prononcé :

« S'il est compté parmi les meurtriers ou qu'il ait part avec eux à l'argent, la déesse aura le droit de saisir les maisons à lui appartenantes.

« Au sujet des débiteurs, si la déesse et les juges prononcent en outre que, faute par eux de rendre l'argent, leur *gènos* sera à jamais banni du sanctuaire, c'est bien.

« S'il plaisait d'exercer contre eux des représailles, ce sera mal.

« II. Ci sont les propitiations... :

« Si, dans le sanctuaire, se trouve un des meurtriers de ceux qui

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1892, p. 568-596. Cf. 1893, p. 202.

périrent alors, ou lui-même ou quelqu'un des interdits, meurtrier soit des hommes soit de la jeune fille, ce sera mal, conformément à l'oracle (ou mauvais sera le sacrifice); si non, ce sera bien.

« S'il appert que Phémandros ait été meurtrier, et que son expulsion n'ait pas eu lieu préalablement, mal soit de lui et des sacrifiants.

« Si l'expulsion a précédé, et qu'il ne soit pas meurtrier (même s'il n'est pas meurtrier), ce sera bien. »

C'est plus récemment que M. E. Legrand a trouvé à Trézène les inscriptions qu'il vient de publier. Plusieurs se rapportent à la religion. D'abord c'est le procès-verbal d'un oracle[1] : « Offrande d'Euthymidas. Il désire savoir ce que faisant il ira vers les dieux après s'être baigné. Réponse : Sacrifier à Héraclès, en se tournant vers la gauche, quand il aura vu à sa gauche un présage. » Il est à peu près certain, comme le dit M. Legrand, que le dieu est Asclépios; car, non seulement d'autres documents font connaître l'importance de ce culte à Trézène, mais les ablutions imposées à Euthymidas sont ordinaires dans les Asclépeia. Il est aussi intéressant de retrouver ici la divination par le vol des oiseaux, qui, très en faveur aux temps homériques, tomba assez vite en désuétude; il est curieux de voir qu'ici les oiseaux passant à gauche sont d'augure favorable.

Une autre stèle rappelle l'offrande faite par les démiourges et les prytanes à l'*héroïne*[2]. M. Legrand soupçonne ingénieusement que cette héroïne n'est autre que Phèdre, dont la légende fameuse et le tombeau, monument célèbre de Trézène, appelaient naturellement un culte. Quelques dédicaces enfin confirment dans cette ville l'existence de plusieurs sanctuaires qu'a mentionnés Pausanias, celui d'Artémis Soteira, celui de Poseidon Phytalmios, celui d'Apollon Théarios[3].

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 86. Cf. Ἐφημερὶς ἀρχαιολογ., 1893, p. 100, une heureuse correction proposée par M. St. N. Dragoumis; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 257.

2) *Ibid.*, p. 94, X.

3) *Ibid.*, 1893, p. 93, V, VI, VII; III, IV; XVIII.

M. Joubin nous apporte de Crète une curieuse amulette ; c'est une feuille d'or trouvée dans un tombeau d'Éleutherne où se lit ce fragment de poème orphique : « La soif me dessèche, et je vais mourir. Eh bien, bois de mon eau ; je suis la source éternelle qui coule à droite du cyprès. Qui es-tu, d'où viens-tu ? Je suis le fils de la terre et du ciel étoilé. » On n'avait jusqu'à présent rencontré de documents de ce genre que dans des tombeaux de Pétélia, dans le Brutium. M. Joubin admet finement qu'il existait une espèce de formulaire à l'usage des adeptes de l'orphisme : « Ce serait là peut-être le caractère de ces poèmes orphiques, attribués par la tradition à Prodicos de Samos (cf. Lobeck, *Aglaophamos*, I, p. 360). On en extrayait des fragments que l'on gravait sur des lames d'or, puis les ὀρφεοτελεσταί, ces apôtres de l'orphisme qui parcouraient le monde en enseignant les mystères, les vendaient comme des amulettes aux initiés. C'est ce qui fait qu'on en trouve dans des lieux si éloignés, comme la Grande Grèce et la Crète. L'inscription d'Éleutherne montre l'initié mort, au moment où il arrive à l'entrée de l'enfer, et échangeant avec la source sacrée les paroles mystiques[1]. »

La section athénienne de l'Institut archéologique allemand n'a pas non plus perdu son temps ni sa peine, comme en témoignent les fascicules des *Mittheilungen* qui ont paru cette année, et la religion, comme il est juste, a profité largement des recherches de nos émules.

Les fouilles les plus importantes ont été entreprises pour retrouver l'emplacement de la célèbre fontaine que les Athéniens appelaient *Ennéacrounos*. M. Dœrpfeld croit avoir atteint son but, ainsi qu'il l'a exposé dans un compte rendu sommaire[2] ; mais entre temps, on a mis au jour plusieurs ruines intéressantes, surtout une enceinte consacrée à un dieu guérisseur. M. Kœrte a étudié ce petit sanctuaire, dont il a publié le plan[3]. C'est au

1) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 121-124.
2) *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 280 ; 1893, p. 439, 449 ; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1893, p. 66, p. 674 ; *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 141 ; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 188 ; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 238.
3) *Ibid.*, 1893, p. 225, pl. XI.

pied de l'Acropole, du côté occidental, entre la citadelle, le Pnyx et l'Aréopage; on a retrouvé l'entrée du téménos, avec le mur extérieur, formant un quadrilatère irrégulier, de 17 mètres sur 13 environ; la porte se trouvait non pas au milieu du quadrilatère, mais à un angle, parce qu'il y avait là l'intersection de deux rues. A l'origine, c'était une porte double avec un petit vestibule, mais à l'époque romaine, on a enfermé ce vestibule dans une légère construction avançant sur la rue, sans doute parce que le sol de cette rue s'était exhaussé.

A l'intérieur de l'enceinte on a relevé divers socles destinés à recevoir des offrandes; des bas-reliefs; les fondations d'une chapelle avec la partie inférieure d'une table à sacrifices, et enfin une grande margelle de source. Il est assez difficile de préciser l'époque à laquelle remonte cet ensemble de monuments. M. Dœrpfeld, d'après le mode de construction du mur d'enceinte, en blocs polygonaux, et d'après les matériaux employés, songe au VI[e] siècle.

Quant au dieu vénéré dans cette enceinte, c'était évidemment un dieu guérisseur, comme le prouvent les bas-reliefs recueillis. Le plus grand et le plus curieux représente un homme âgé, vêtu d'un long manteau, qui des deux mains enserre une jambe colossale placée devant lui sur le sol. Cette jambe, coupée au-dessus du genou, est parcourue du haut en bas par le cordon très saillant d'une veine. M. Kœrte remarque judicieusement que là réside le mal que le dieu a guéri. La scène se passe dans le sanctuaire même, car en avant de la jambe colossale on voit figurés deux pieds placés dans une niche. Il est possible que le personnage représenté soit non pas le malade, mais un médecin, car il a tout à fait le type classique d'Asclépios, ce qui s'explique assez facilement en l'espèce. Ce ne peut être le dieu lui-même, car il ne serait pas admissible que le sculpteur lui eût donné des proportions si restreintes à côté de la jambe d'un mortel. Les autres bas-reliefs, très mal conservés, sont de types déjà connus par les fouilles du grand Asclépeion; on y voit tantôt la famille du dévot reconnaissant offrant un sacrifice en présence d'une déesse qui est certainement Hygie, tantôt un banquet, tantôt simple-

ment des organes détachés du corps. Un sein de femme est accompagné d'une dédicace à Asclépios. Ce dernier détail prouve que le téménos, à un moment donné, a été consacré au culte d'Asclépios; mais ce culte, comme on sait, n'a été amené d'Épidaure et introduit à Athènes que vers le milieu du v[e] siècle, et le sanctuaire en question est beaucoup plus ancien. M. Kœrte propose de l'attribuer à quelque héros médecin, tel qu'il y en eut plusieurs en Attique, et dont Amphiaraos est le plus célèbre; par voie d'élimination, il arrive à songer à Alcon, plus ancien certainement qu'Asclépios, puisque Sophocle fut son prêtre. Peut-être la suite des fouilles, car il s'en faut que l'enceinte entière soit déblayée, résoudra-t-elle le problème.

M. Dœrpfeld prétend avoir retrouvé dans cette même région de l'*Ennéacrounos* le Dionysion et l'*Eleusinion* ἐν ἄστει, nous le souhaitons, et attendons avec impatience qu'il publie ses arguments.

Les inscriptions relatives aux cultes grecs publiées ou commentées pour la première fois ne manquent pas dans les *Mittheilungen.* Le plus curieux est certainement une liste de souscriptions trouvée par M. E. Pernice à Paros, et commentée par M. Maass [1]. Toutes les personnes qui souscrivent sont des femmes, et toutes ces femmes sont des hétaïres, comme l'indiquent leurs noms, ou plutôt leurs surnoms, et leurs cotisations sont destinées à réparer l'autel, la source et le *thalamos* de la déesse *Oistró*, c'est-à-dire d'Aphrodite Oistrophoros (qui excite comme un taon). Un fait important ressort de l'intitulé de l'inscription, c'est que les courtisanes de Paros étaient à cette époque (le II[e] siècle sans doute) constituées en une congrégation, une sorte de thiase, ayant prêtresse et néocore. Il serait intéressant de rechercher, comme le dit M. Maass, si le mot Oistrô, abréviation probable d'Oistrophoros, est pris ici par métaphore, ou bien si le *taon* était véritablement un attribut de la déesse à qui les courtisanes de Paros rendaient un culte particulier.

Une inscription malheureusement très incomplète, trouvée à

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 16, n° 2 (M. Pernice); p. 21 (M. Maass).

Athènes, donne à M. O. Kern [1], qui l'a éditée, l'occasion de résumer les connaissances que nous avons de Déméter Chloé dont Pausanias signale le sanctuaire (ἱερόν) en même temps que celui d'Aphrodite Pandémos à l'entrée de l'Acropole. Très probablement il faut admettre, contrairement à l'opinion de Leake, que Déméter Chloé, la protectrice du blé verdoyant, avait une véritable chapelle, comme l'indique le mot ἱερόν, et non pas seulement une simple niche creusée dans le mur de soutènement des Propylées ou du temple de la Victoire sans ailes. Le texte athénien est un oracle qui, vraisemblablement restitué, peut se traduire ainsi : « Phœbos, dieu de Delphes, a dit aux Athéniens : il y a près de l'Acropole (ici, lacune fâcheuse, car ce qui manque, c'est la désignation exacte du site), où tout le peuple invoque la vierge aux yeux de chouette, un sanctuaire de Déméter Chloé et de Coré; vos pères l'ont élevé aux lieux où le premier épi a été coupé au champ sacré. » La suite, dont il ne reste que quelques mots, ordonnait d'offrir à la déesse les prémices de la moisson. Peut-être, comme cela arriva plusieurs fois, les Athéniens avaient-ils négligé de le faire.

L'Institut allemand ne se contente pas de nous faire connaître ses propres travaux, ses découvertes personnelles. Sa Revue hospitalière, et peut-être privilégiée, nous parle souvent des entreprises des autres. C'est ainsi que MM. Bruekner et Pernice [2] ont pu suivre de très près les fouilles que M. Staïs, au nom du gouvernement grec, a faites en 1891 dans le cimetière antique qui entoure la porte Dipyle, et ont eu l'heureuse fortune d'être autorisés à en publier les résultats. Leur étude est enfermée dans un long mémoire de 118 pages que nous signalons aux lecteurs de la *Revue*, sans oser en entreprendre la trop laborieuse analyse. Il nous suffira de dire que les deux archéologues ont eu pour préoccupation première de nettement distinguer les divers modes d'inhumation qui se sont succédé dans cette nécropole utilisée

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 192; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 245.

2) *Ibid.*, 1893, p. 73 et s., pl. VI-IX (Ein attischer Friedhof); cf. *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 143; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 239.

pendant de longs siècles. Fosses où le corps était brûlé, tombeaux construits en briques, tombeaux en forme de puits, sarcophages, toutes les variétés de sépultures sont étudiées dans le détail avec les objets les plus intéressants qu'elles renfermaient. D'habiles croquis accompagnent ces descriptions, et nous avons enfin la monographie précise et scientifique d'un cimetière grec. L'exemple donné par nos camarades dans les fouilles de Myrina et de Vulci a donné des fruits. Sans doute les volumes excellents et superbes comme ceux de MM. Pottier, Sal. Reinach et Veyries, comme celui de M. Gsell seront toujours rares; mais on sent toute l'utilité de rapports moins ambitieux comme celui de MM. Bruekner et Pernice pour l'étude des rites funéraires et l'intelligence parfois si difficile de la religion des morts.

Si l'honneur de cette monographie revient tout entier à ses auteurs, celui des fouilles est bien à M. Staïs. On sait que l'enquête ordonnée par M. Cavvadias sur l'Attique funéraire lui a été confiée, et l'on se rappelle ses belles recherches à Vélanideza, à Vourva et à Marathon.

Ces dernières fouilles, dont nous avons signalé, il y a deux ans, les résultats partiels, ont été continuées en 1891 et en 1892, et c'est cette année seulement que M. Staïs en a imprimé le rapport, que nous trouvons encore dans les *Mittheilungen*[1]. On se rappelle que Schliemann avait abandonné sans succès l'exploration du tumulus où la tradition plaçait le tombeau des Athéniens tués dans le combat fameux, mais que M. Staïs, plus persévérant, avait retrouvé les cendres de ces héros. Nous avons publié le rapport de la commission chargée de contrôler la découverte de l'heureux explorateur. Les deux nouvelles campagnes ont déblayé un étroit canal resserré entre deux murs, plein d'os de quadrupèdes et d'oiseaux, de coquilles d'œufs, de vases brisés. C'est l'analogue du réservoir que l'on a trouvé sous les tertres de Vélanideza et de Vourva, et il est bien établi qu'après les funérailles de leurs sublimes concitoyens, les Athéniens célébrèrent sur leur

1) *Athenische Mittheilungen*, 1893, p. 46, pl. II, V; Sal Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 248.

tombeau un somptueux banquet funèbre. Dans la suite, sans doute au glorieux anniversaire, de nombreux festins commémoratifs eurent lieu sur le tertre sacré, car M. Staïs a recueilli en plusieurs places les mêmes reliefs de table, avec les mêmes amphores et les mêmes coupes brisées; il y a même quelque part, au-dessus du grand réservoir principal, un second réservoir plus petit, mais construit et disposé de façon semblable.

Dans les diverses Revues publiées en Grèce, en France, en Allemagne, en Angleterre, il est de jour en jour plus facile de trouver sur les fouilles en cours de travaux, sur les plus récentes découvertes archéologiques, des renseignements très sommaires, nous devrions dire trop sommaires. Car ce ne sont le plus souvent que des indications rapides et qui excitent vainement notre curiosité. Aussi y a-t-il dans ces notes hâtives, dans toutes ces chroniques éparses et ces correspondances, bien du fatras. Essayons d'en extraire quelques détails précis.

M. Philios a continué les fouilles d'Éleusis à l'intérieur de l'enceinte sacrée et sur l'acropole qui la domine. Une intéressante découverte nous est annoncée, celle du puits célèbre auprès duquel Déméter s'arrêta dans sa course errante, le καλλιχόρον φρέαρ[1]. Il est situé près des grands Propylées, empiétant même sur les degrés de l'édifice romain, que l'architecte a même entaillés en cette place, par respect pour un souvenir si auguste de la légende éleusinienne. Le puits est bien construit, en pierres polygonales, et l'orifice en est bien décoré. L'emplacement d'ailleurs semble être précisément celui que marque l'hymne homérique, et celui qu'indique Pausanias. Voilà un point qui semble désormais bien établi, et l'on peut regarder comme fausse l'opinion courante qui plaçait le καλλιχόρον φρέαρ dans le Plutonion.

M. Cavvadias, malgré les nombreux travaux qu'il conduit si bien à Athènes, et la publication d'un important ouvrage d'ensemble sur les fouilles d'Épidaure, d'un second sur les fouilles de Lycosoura en Arcadie, n'abandonne pas le champ fécond du

1) *Athenische Mittheilungen*, 1892, p. 451 ; *Berliner philologische Wochenschrift*, 1893, p. 674; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 196; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 246.

sanctuaire d'Esculape; cette année il a découvert au nord des ruines un grand bâtiment en forme de temple, où il croit reconnaître la porte monumentale de l'enceinte sacrée[1].

M. Cavvadias a fait à Épidaure d'autres découvertes dont l'énumération ne serait pas ici à sa place, non plus que la mention des travaux, du reste couronnés de succès, de M. Tsountas dans les rochers de Mycènes[2], de M. Staïs dans les tombes préhistoriques de Nauplie[3], de l'École anglaise au Bouleutérion de Mégalopolis[4]. Dans cette dernière ville il faut cependant noter le déblaiement de l'enceinte sacrée et du temple de Zeus Soter. M. Dœrpfeld, qui a vu les ruines, affirme que le temple n'est pas aussi ancien qu'on le croyait; les statues qu'il renfermait ne peuvent plus être attribuées, comme on l'admettait sans conteste, à Céphisodotos, le grand sculpteur du v° siècle, mais à un de ses homonymes plus jeune, de la fin du IV° siècle. Nous n'avons d'autre part aucune nouvelle des fouilles entreprises au nom de la même École par un de ses membres, M. Woodhouse, au temple de Poseidon à Calauria (Étolie). C'est là, personne ne l'ignore, que mourut Démosthènes, et ce souvenir suffit à donner aux recherches de M. Woodhouse, un vif intérêt[5]. Quant aux fouilles de l'Héraion d'Argos, la dernière campagne ne semble pas avoir été aussi fructueuse que la précédente dont nous avons rendu compte l'année dernière. L'*Éphemeris archaiologiké* d'Athènes (combien il est fâcheux que cette belle et importante publication subisse de si longs retards) parle seulement en termes vagues de constructions situées dans le téménos, dont la suite des fouilles précisera la destination, de fragments des métopes du temple, c'est-à-dire un torse d'Amazone et deux têtes, de débris archaïques tels que

1) *Athen. Mittheil.*, 1893, p. 214, 3; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 200; Εφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 104.

2) *Ibid.*, p. 213, 1; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 197.

3) *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 198; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1893, p. 191; *Journal of hellen. Studies*, 1892-93, p. 143; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 257.

4) *Athen. Mittheilungen*, 1893, p. 215, 4; *Journ. of hellen. Studies*, 1892-93, p. 147; Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 105; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 260.

5) *Journal of hellen. Studies*, 1892-93, p. 150.

tessons de vases, figurines de terre cuite, objets divers en bronze et en verre, scarabées, etc.[1].

Le même journal signale, en divers lieux de la Grèce, la découverte de quelques monuments figurés, dont le plus important pour nous est une stèle votive ornée sur ses deux faces de bas-reliefs[2]. La forme de la stèle est celle d'un rectangle surmonté d'un fronton flanqué d'acrotères. D'un côté on voit un char à quatre chevaux que dirige un jeune homme vêtu de la chlamyde; d'une main il tient les rênes (non sculptées, mais peintes), de l'autre il entoure le corps d'une jeune femme qui semble lui résister. Devant les chevaux, court un autre jeune homme qui se retourne pour voir ce qui se passe derrière lui. Une inscription donne au jeune homme du char le nom d'Echélos, à la jeune fille celui de Jasilé (Basilé?), au coureur celui d'Hermès. Il s'agirait donc du rapt d'une jeune fille accompli avec la connivence d'Hermès. Sur l'autre face sont sculptées trois femmes debout, portant la tunique talaire et l'himation; ce sont des Nymphes, que suit un homme barbu, portant une corne d'abondance; c'est la représentation ordinaire d'Achélôos, compagnon des Nymphes. Une inscription ne laisse aucun doute sur l'identité des personnages; elle porte ces mots : « A Hermès et aux Nymphes... *un tel* a consacré. » Ce monument, d'excellente facture — on retrouve dans le style l'influence directe du Parthénon —, a été découvert près de Phalère, au lieu appelé Μοσχάτο. Il y avait là certainement un Nymphæon, comme en témoignent les restes d'une fontaine et quelques débris d'ailleurs sans importance.

M. O. Kern[3] publie un monument figuré trouvé à Éleusis en 1888; c'est une offrande d'Eucrates à Déméter, sous forme d'un petit bas-relief polychrome où est représentée la tête de Dé-

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 105; *Bull. de Corresp. hellén.*, 1893, p. 198; *Journ. of hellen. Studies*, 1892-3, p. 145; *Athen. Mitth.* 1893, p. 214, 2; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 255.

2) Ἐφημ. ἀρχαιολ., p. 109; *Athen. Mittheil.*, 1893, p. 212; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 246.

3) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1892, p. 113, pl. 5; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 247.

méter, à l'expression douloureuse, et au-dessous d'elle un nez avec deux yeux. Déméter est invoquée ici comme divinité guérisseuse, ὑγίεια ἄνασσα, dit l'hymne homérique. Ce caractère de la déesse est bien connu ; mais la représentation de Déméter, telle qu'elle paraît sur le bas-relief, est plus obscure. Faut-il reconnaître, avec l'éditeur, Déméter-Sélèné ? Cela est fort probable, car la tête est entourée de rayons, et l'intérêt du fait est grand, car il faut désormais admettre que Déméter-Sélèné, à un moment donné, sans doute à partir du IIIᵉ siècle, eut un culte réel à Éleusis, tandis qu'on a cru jusqu'à présent que le mélange des deux divinités était une pure création de l'orphisme.

Nous ne pouvons pas omettre, dans cette revue des monuments figurés intéressant la religion, les deux vases peints qu'a étudiés cette année M. P. Wolters [1]. L'un provient d'un tombeau découvert en 1888 dans un faubourg de Thèbes, et récemment acheté par la Société archéologique d'Athènes. C'est un vase archaïque, décoré de figures en relief. Sur la panse tournent deux zones superposées de cerfs et de biches passants ; sur le col est un tableau plus rare : une femme vêtue d'une longue chemise, coiffée d'un polos d'où sortent à droite et à gauche des rameaux ; ses cheveux tombent de chaque côté sur ses épaules. Elle lève les mains vers le ciel, les paumes en avant. Auprès d'elle, de chaque côté, on voit deux figures plus petites, vêtues de même, debout, et faisant un geste vague, que l'on peut diversement interpréter. Peut-être serrent-elles les genoux du personnage principal. De part et d'autre de ce groupe, se dressent deux lions, dans l'attitude des lions de la porte de Mycènes. Le vase était très grand (1ᵐ,20 de hauteur) et tout porte à croire qu'il fut fabriqué, comme les vases du Dipylon, pour décorer un tombeau.

Le tableau que nous venons de décrire est fort embarrassant. M. P. Wolters reconnaît dans le personnage principal une Artémis, du type dit Persique, et cette interprétation ne semble pas douteuse. Mais que signifie le groupement de la déesse avec les

1). Ἐφημ. ἀρχαιο, 1893, p. 213, pl 8-12 (Βοιωτικαὶ ἀρχαιότητες); Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 249 (avec un croquis du premier vase).

deux figures plus petites? Notre auteur propose une interprétation très ingénieuse : Artémis serait représentée en train d'accoucher, et aidée dans son travail par deux de ces divinités, nombreuses en Grèce, analogues aux *Di Nixi* des Romains. M. Wolters fait preuve dans sa description, de beaucoup de finesse et d'érudition, mais nous avons peur qu'il ne soit trop subtil, et qu'il ne faille voir simplement dans les deux petits personnages des adorants d'Artémis; s'ils semblent embrasser les genoux de la déesse, c'est que la place manquait au modeleur pour les séparer d'elle, et le groupe, si groupe il y a, n'est pas tout à fait intentionnel.

De même, le second vase, une grande amphore trouvée aussi près de Thèbes, et appartenant aussi à la Société archéologique, porte une représentation au trait que M. Wolters nous semble interpréter avec trop d'effort. Il s'agit d'une femme debout, vêtue d'une grande robe serrée à la taille, qui étend ses bras, à droite et à gauche, vers deux lions qui lèvent une patte vers elle. Le dessin est du style géométrique le plus naïf et le plus curieux. Sur le devant de la robe est dessiné un poisson; au-dessus du bras de la femme sont deux oiseaux; au-dessous, dans le champ, une tête de bœuf et une cuisse d'animal. Ici encore nous reconnaissons volontiers Artémis reine des animaux, πότνια θηρῶν, et si l'on veut Artémis Dictynna, ou bien encore Eurynomé, dont le corps se terminait en poisson. Mais nous suivons malaisément M. Wolters lorsqu'il part de la présence de la tête de bœuf et de la jambe dessinées auprès de cette Artémis, pour établir qu'il était dans le caractère essentiel et fondamental de la déesse, non seulement de tuer les animaux, mais de découper leurs membres, et que l'étymologie du nom d'Artémis est ἀρταμεῖν : couper, dépecer, étymologie proposée par Robert. Nous estimons plus simplement que si le décorateur a dessiné là une tête et une patte, c'est qu'il n'avait pas la place de dessiner un animal entier. Ou bien ces fragments sont les membres des victimes dépecées, offertes à la déesse par les dévots. Quoi qu'il en soit, les deux représentations d'Artémis sont neuves et très instructives. C'est une bonne fortune que M. Wolters ait bien voulu nous

les montrer et nous signaler les problèmes qu'elles soulèvent.

Nous recueillons enfin dans la même revue, parmi la plus riche moisson, deux textes épigraphiques de premier ordre. Le premier provient du village de Politica, en Eubée [1]; il est gravé sur un hermès de marbre; la forme des lettres indique le second siècle de notre ère. En voici la traduction :

« Ami des sources qui me voient encore, je repose ici, Amphiclès, possesseur de ce champ aimé. Je suis d'une race illustre, et je n'ai pas négligé les muses. Derrière ma tête pend une chevelure luxuriante [2], vierge du ciseau, car la mort m'a ravi avant l'heure, en pleine jeunesse.

« Aux gens du pays je déclare ceci :

« Maudit qui n'épargnera pas ce tombeau, et l'image ici dressée; mais qui le violera, déplacera ses bornes, le souillera, le détériorera, le brisera, tout ou partie, le renversera sur le sol, le dispersera, le fera disparaître ; celui-là, que le dieu le frappe de pauvreté, de fièvre, de soif, d'éréthisme, de peste, de paralysie, de cécité, de folie ; qu'on lui vole ses biens, qu'il ne puisse plus marcher sur terre, ni voguer sur mer, ni avoir d'enfants; que son bien ne s'augmente plus, qu'il ne jouisse plus de ses récoltes, ni de sa maison, ni de la lumière; qu'il n'use de rien, ne possède rien; qu'il soit sans cesse sous l'œil des Érinyes.

« Mais si quelqu'un prend soin du monument, le préserve, le protège, qu'il soit heureux, honoré de tout le peuple, que sa maison soit pleine d'enfants et de richesses sans nombre, qu'il soit sous la garde de Charis et d'Hygie. »

Ces imprécations contre les violateurs de sépultures, ces souhaits de bonheur pour ceux qui les respectent, sont fréquents, et ceux-ci n'auraient d'originalité que dans leur vivacité et leur longueur, si l'éditeur, M. Adolph Wilhelm, n'avait remarqué qu'une partie des invectives est empruntée au *Deutéronome*, textuellement. Ce fait est curieux, joint à l'invocation aux Érinyes, à Charis et à Hygie.

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1892, p. 173, nº 71.

2) Cela signifie sans doute que la tête de la stèle hermaïque (elle est brisée) était le portrait d'Amphiclès, et que les cheveux étaient longs et flottants.

La seconde inscription, publiée par M. Mylonas, est un décret d'Érane, trouvé en 1890 dans les fouilles de la porte Dipyle[1]. Il est rédigé en l'honneur de Diodore, fils de Socrate, du dême d'Aphidna; il émane de la Société des Soteiriastes, et a été voté sous l'archontat de Théopithès; M. Mylonas croit pouvoir fixer la date de ce magistrat inconnu jusqu'ici; ce serait entre les années 39 et 32 avant Jésus-Christ. Mais ce qui nous intéresse ici, plus encore que les services rendus à ses coassociés par Diodore, c'est de savoir quelle était cette *Soteira* qu'adoraient les Soteiriastes, dont Diodore fut prêtre, et qui avait un téménos à Athènes. Jamais, croyons-nous, il n'en avait encore été fait mention. Il est certain que *Soteira* est mis ici par abréviation d'Artémis Soteira; du reste un ex-voto trouvé à côté de l'inscription porte cette dédicace : « A Artémis Soteira Maron, fils de Maron. » Cette coïncidence semble prouver qu'il faut chercher le téménos quelque part aux environs de la porte Dipyle. Rien ne nous permet de dire, par malheur, quelle divinité étrangère se dissimulait sous le nom grec.

L'année 1892, on le voit, peut compter parmi les plus fécondes en trouvailles d'archéologie religieuse ; notre bulletin s'est heureusement allongé plus que n'avaient pu faire les précédents. Néanmoins, nous ne résistons pas au désir de finir, comme nous avons commencé, par une digression qu'on nous pardonnera sans doute, car il s'agit de fouilles qui, au plus haut point, ont toujours soulevé la curiosité passionnée du public comme des érudits. Une étonnante nouvelle nous est arrivée d'Hissarlik; Troie n'est plus dans la Troie de Schiemann ; M. Doerpfeld nous l'affirme, preuves en main.

Chargé par la veuve de l'illustre archéologue de continuer les recherches de son mari, M. Dœrpfeld a repris les travaux sur la colline d'Hissarlik, du 1er mai au 11 juillet, en compagnie de MM. Brückner, Weigel et Wilberg, et les résultats ont changé de fond en comble l'état de la question troyenne[2].

1) Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1893, p. 49; Sal. Reinach, *Chron. d'Orient*, 1893, p. 245.
2) *Athen. Mittheil.*, 1893, p. 199; *Berliner philol. Wochenschrift*, 1893, p. 1469.

Schliemann avait reconnu en tout d'abord sept, puis neuf villes superposées ; des trois qui portent les numéros 6, 7 et 8, presque rien n'avait été déblayé. On avait seulement recueilli dans la sixième quelques débris de vases de style mycénien, et des traces de deux édifices rappelant les constructions de Tirynthe et de Mycènes. Cela ne suffisait pas pour permettre d'affirmer que là, précisément, devaient se trouver les ruines de la Troie d'Homère, et l'on restait convaincu qu'il fallait les chercher dans les ruines des couches plus profondes, malgré la civilisation très rudimentaire et fort peu homérique qui s'y révélait.

Mais M. Dœrpfeld a eu la main plus heureuse que Schliemann. Dans cette sixième couche il a retrouvé « les restes de sept grands édifices publics, disposés suivant le plan des vieux temples et des palais de Tirynthe et de Mycènes, mais encore supérieurs par leurs proportions et le soin de leur construction. Le plus remarquable des monuments découverts est un bâtiment situé presque au milieu de l'Acropole, qui comprend une salle de neuf mètres de large et de onze mètres et demi de long, et un vestibule adjacent, au nord-ouest. Dans l'axe de la salle est conservée une base de colonne en pierre, dont la forme et la place prouvent que la salle était partagée en deux nefs par trois piliers de bois. La construction a donc une grande ressemblance avec le temple de Néandria fouillé par M. Koldewey. Avons-nous affaire ici à un temple? la question ne peut se décider encore. » M. Dœrpfeld a relevé aussi, les restes d'un mur d'enceinte flanqué de tours, et il a recueilli beaucoup de fragments de vases de style mycénien. Aussi ne peut-on plus hésiter à reconnaître dans les ruines de cette sixième couche les restes d'une forteresse contemporaine de celle de Mycènes, c'est-à-dire la Pergame homérique. Les dimensions en sont à peu près celles de l'Acropole de Tirynthe.

Les résultats si nouveaux, et l'on peut dire si inattendus de ces fouilles, se résument très bien dans le tableau suivant qui indique la superposition des neuf couches, et l'âge probable ou certain de chacune d'elles :

I. Couches prémycéniennes ou préhistoriques.

a) Établissement très primitif = couche n° 1.

b) Grande forteresse avec maison, enceinte fortifiée, tours et portes = couche n° 2.

c) Trois établissements peu importants, élevés l'un après l'autre sur les ruines brûlées de la 2e couche = couches 3, 4, 5.

II. Couche mycénienne, ou Pergame d'Homère = couche n° 6.

III. Couches postmycéniennes.

a) Maisons archaïques = couche n° 7.

b) Maisons gréco-helléniques = couche n° 8.

c) Grands édifices romains = couche n° 9.

M. Dœrpfeld termine très noblement et très modestement l'exposé sommaire de ses travaux en exprimant le regret que Schliemann n'en ait pas eu l'honneur. Mais Schliemann a assez de gloire et nous nous consolons que M. Dœrpfeld y soit associé. Beaucoup de pages d' « Ilios » sont désormais sans valeur, mais la découverte de Troie n'est pas moins dûe à Schliemann, et c'est son nom qui restera attaché à cette œuvre illustre d'audace et d'inspiration, et de volonté persévérante.

Pierre Paris.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS
A CHICAGO
(*Suite et fin*[1].)

B) Judaïsme. — Le Judaïsme a été très largement représenté au Parlement des Religions de Chicago : une dizaine de rabbins, dont trois sont professeurs d'Université et deux femmes de talent. Il était facile de distinguer dans leurs discours deux tendances : la tendance orthodoxe et la tendance moderne ; mais je n'ai pas trouvé trace de ce qu'on appelle chez nous le juif libre-penseur et indifférent. Tous les orateurs ont pris pour point de départ la Bible et la loi de Moïse ; les uns en l'interprétant au plus près de la lettre et du rite, les autres, et c'était le plus grand nombre, l'expliquant dans l'esprit des prophètes et se rapprochant de saint Paul et de saint Jean.

Le rabbin *Isaac Wise*, professeur à Cincinnati, dans son mémoire sur la *Théologie du Judaïsme*, a commencé par réfuter ces deux accusations : 1° que le Judaïsme n'est qu'un code de lois, une morale plus ou moins légaliste ; et 2° que, le monde ayant besoin de moins de théologie et de plus de religion, il doit tendre à devenir une religion toute d'action, sans dogmes et sans miracles. Le rabbin Wise n'a pas eu de peine à démontrer que la religion d'Israël repose sur une base dogmatique et que ces dogmes, révélés par Dieu, lui sont communs avec les autres grandes religions de la terre. Il les a ramenés à quatre : I. Il y a, sous forme d'un ou de plusieurs modes d'existence, un Etre suprême vivant, plus puissant et plus parfait que tous les autres. II. Il y a, dans la nature de cet Être suprême et dans celle de l'homme la faculté et le désir d'une sympathie mutuelle, d'une

1) Voir la *Revue* de septembre-octobre, p. 187.

communication réciproque (révélation, culte). III. Le bien et le juste, le vrai et le beau sont désirables : leurs contraires sont détestables et répugnent à l'Être suprême comme à l'homme (conscience morale, esthétique). IV. Il existe pour l'homme un état de béatitude ou de souffrance, au delà de cette vie terrestre (immortalité, sanction; rétribution). Ce qui caractérise particulièrement le Judaïsme, ce sont les idées de transcendance et de révélation successive, d'alliance et d'élection d'Israël, d'expiation et de culte, de sacrifice, de liberté et de perfectibilité de la race humaine.

Après que le rabbin Wise eut bien établi les caractères spécifiques et généraux du Judaïsme, M. le rabbin *Gottheil* (de New-York) nous présenta une belle étude sur la *Grandeur morale et politique de Moïse*, où il s'est attaché à distinguer les différentes phases de sa vie ; et M. le rabbin Pereira Mendez (de la synagogue hispano-portugaise de New-York City), nous a lu un mémoire sur le *Judaïsme orthodoxe ou historique, son attitude dans le passé et son avenir*. Après avoir rappelé que Moïse avait révélé à Israël l'idée d'un dieu unique, père de son peuple élu, et doté le monde du plus ancien code de morale universelle, il a montré les prophètes prêchant, les premiers, ces grandes idées de paix, de fraternité et de bonheur universel, qui sont encore aujourd'hui le but suprême des aspirations de l'humanité.

Mais comment les guides d'Israël ont-ils joué leur rôle ? à l'aide de quels principes ont-ils rempli leur mission? A l'aide de deux principes : 1° un principe de séparation : Abraham, Moïse, Esdras, les Makkabis ont préféré la séparation et l'exode à une fusion, à une transaction quelconque avec les payens qui les environnaient; 2° un principe de protestation : protestation, non de la force brutale, mais de la raison éloquente contre les erreurs, les abus religieux, sociaux ou politiques. Les vrais Israélites doivent donc continuer à se séparer, plutôt que de céder au courant d'un monde corrompu et frivole, et à protester, au nom du Dieu de paix, contre les armées permanentes, la guerre, l'intolérance et la démoralisation de la société.

MM. les rabbins Alexandre Kohut (de New-York), Kohler (de

New-York) et Lyon (de New-Cambridge) qui ont parlé ensuite, n'ont guère fait qu'exécuter des variations sur le thème donné par leurs collègues Gottheil et Pereira Mendez. Les deux premiers, en traitant cette question : *Qu'est-ce que l'humanité doit aux saintes Écritures des Hébreux et aux Religions fondées sur elles?* ont répondu : C'est la Bible qui a légué au monde ces grandes choses : le monothéisme, une loi morale immuable, les idées de justice, fondement du bonheur et de fraternité entre les diverses races. Le rabbin Kohler s'est rencontré avec le cardinal Gibbons, en citant la parabole du « Bon Samaritain » comme la plus belle leçon de tolérance religieuse et internationale qui ait été donnée.

M. le rabbin Hirsch, professeur à l'Université de Chicago, a salué, dans cette doctrine de la fraternité humaine, le principe fécond pour l'avenir qui, en abaissant peu à peu les barrières élevées par la haine de race ou de secte, fraiera la voie à l'arbitrage international, à la qaix et à la religion universelles. — Mais le plus étonnant de tous ces rabbins a été M. Lyon, professeur à l'Université de Harvard (N.-Cambridge.) Il avait à traiter ce difficile sujet : *Contribution du Judaïsme à la Civilisation*, sujet déjà traité de main de maître par M. Renan, dans cette mémorable leçon d'ouverture au Collège de France, qui lui valut sa destitution. M. le professeur Lyon n'a pas été trop inférieur à son brillant modèle; il a su être original et plus positif. Après avoir rendu hommage à l'esprit de tolérance qui règne à l'Université de Harvard (dont la devise est *Christo et Ecclesiæ* et qui ouvre largement ses chaires et ses salles de cours à tous, sans exiger un certificat de race ou de religion), M. Lyon a salué les États-Unis, comme la « Terre promise » qui a vraiment réalisé le rêve des prophètes d'Israël. Les juifs, en effet, y ont trouvé un *home*, où ils peuvent se reposer de leurs tribulations et de leurs longs exodes, « à l'ombre de la vigne et du figuier »; la prospérité, car la terre d'Amérique offre au génie industriel et commerçant de leur race des ressources inépuisables; et enfin, des sentiments de fraternité, de tolérance et de bonne volonté. Entrant alors au cœur de son sujet, le professeur de Harvard a dit que le monde

doit au peuple d'Israël, non pas seulement la Bible, les Écritures de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, mais encore des types incomparables de beauté morale et patriotique, les caractères des prophètes qui s'appellent : Moïse, Jérémie, Paul de Tarse et au premier rang, Jésus de Nazareth. Ici, je dois citer textuellement.

« Jésus, a dit M. le rabbin Lyon, lui aussi était Juif. Seulement son nom a été tellement identifié à l'histoire du monde, qu'on a fini par oublier ce fait. On s'est dit qu'une personne aussi souveraine est trop universelle pour être limitée par les frontières d'une nationalité. Nous négligeons peut-être de tenir compte de sa naissance dans une famille juive et de son éducation galiléenne..... Loin de moi la tentative d'apprécier l'influence de son caractère sur le progrès de l'humanité. Pour accomplir cette tâche, il ne faudrait pas moins de la science universelle. Il me suffit, pour mon sujet, de rappeler la nationalité de Celui qu'une partie considérable du monde s'accorde à regarder comme ayant été le plus grand et le meilleur de la race humaine. Je n'ai garde d'oublier qu'un grand nombre de juifs n'ont pas encore admis la grandeur de Jésus; mais cette attitude s'explique parfaitement par l'effet que produisent sur eux certains enseignements théologiques concernant sa personne, et par les persécutions que beaucoup de juifs ont endurées et endurent encore de la part de ceux qui portent le nom du Christ. — Quoi qu'il en soit, il y a dans ce nom et dans cette personnalité de Jésus, bien comprise, une telle source de bénédictions et d'élévation morale, que je ne puis concevoir la raison qui empêche les juifs de reconnaître Jésus pour le plus grand et le plus aimé de tous leurs plus illustres docteurs. » Les applaudissements de l'auditoire ont accueilli ce noble témoignage rendu à Jésus par un Israélite, de la race des Nathanaël et des Gamaliel[1].

1) Il vaut la peine de signaler deux mémoires, présentés par des dames israélites : le premier par Miss *H. Szold*, sur ce que le Judaïsme a fait pour la femme; et le deuxième, par Miss *J. Lazarus*, sur la mission actuelle et l'avenir du Judaïsme. Cette dernière, à propos des vexations du parti anti-sémitique, a exhorté les Israélites à se corriger des vices et abus qu'on leur reproche avec justesse, et à revenir à la pureté de l'idéal biblique.

Après de tels hommages, rendus par des juifs à la royauté morale de Jésus et à la vertu bienfaisante de son Évangile, les représentants du Christianisme ne pouvaient demeurer en reste de courtoisie et de tolérance. C'est la tâche dont se sont acquittés des prélats de l'Église grecque et de l'Église latine.

Mgr Latas, archevêque de Zante, a été fort applaudi, lorsqu'il a démenti publiquement, au nom de l'Église grecque-orthodoxe, la légende, si répandue en Orient et même dans certaines contrées de l'Europe, où elle a souvent provoqué des émeutes sanglantes, légende d'après laquelle les juifs sacrifieraient un enfant chrétien, en guise d'agneau, pour leur fête pascale : « Je demande au Congrès, s'est écrié le généreux prélat, d'affirmer notre conviction, que le Judaïsme défend toute espèce de meurtre; qu'aucune des autorités, aucun des livres saints d'Israël n'autorise l'effusion de sang humain dans les rites. La propagation d'une telle calomnie contre les adeptes d'une religion monothéiste, est une manœuvre non-chrétienne. »

De son côté, l'archevêque de Saint-Paul, Mgr Ireland, n'a pas été moins juste envers les juifs, dans sa belle étude sur les *Rapports de l'Église catholique avec la Bible*. Il a rappelé que le Nouveau Testament n'était que l'épanouissement de la loi de Moïse et des écrits des Prophètes; que l'Église catholique n'avait jamais entendu proscrire l'usage des saintes Écritures pour le culte et pour l'édification des fidèles; mais seulement les abus d'interprétation auxquels elle avait donné lieu, de la part de certaines sectes hérétiques. Joignant l'exemple au précepte, il s'était rendu, quelque temps avant, sur l'estrade du Congrès israélite, à Chicago, et y avait témoigné publiquement sa sympathie pour Israël.

C) Christianisme. — Nous arrivons aux travaux présentés par des organes des diverses Églises chrétiennes, qui étaient au nombre de cent-vingt environ, dont une vingtaine de dames.

1° *Église grecque-orthodoxe d'Orient.* — L'Église grecque-orthodoxe n'a eu, au Congrès de Chicago, que trois représentants; mais l'archevêque d'Athènes, primat de l'Église hellénique, avait adressé au président J.-H. Barrows une lettre officielle, pour l'informer des vœux qu'il formait pour le succès de son en-

treprise. Mgr *Dionysios Latas* a représenté dignement cette branche aînée de l'Église chrétienne, en lisant un mémoire sur *l'Église grecque-orthodoxe*. Il a rappelé que c'était en Grèce, dans l'Asie grecque et dans les églises fondées par saint Paul, qu'était né le christianisme apostolique, par suite de la synthèse du Judéo-Christianisme et de la philosophie grecque. Nous avons déjà parlé de l'archimandrite Christophe Jibarra et de sa thèse, contestable, sur la conciliation possible entre l'Ancien Testament, le Koran et l'Évangile. L'Église russe n'avait pas de délégué officiel et ecclésiastique; néanmoins, elle a été brillamment représentée par un laïque, le prince *Serge Volkonsky*, chef de la section russe à l'Exposition.

Dans un mémoire intitulé : *Du rôle social du sentiment religieux*, le prince Volkonsky a fait remarquer que les maux, dont on rend responsables les diverses religions, doivent être attribués, non pas au sentiment religieux en lui-même, mais soit aux passions cléricales, soit à l'usage que les politiques ont fait trop souvent de la religion, comme d'un instrument de domination. « La religion, a-t-il dit, est encore le fondement le plus solide des mœurs et le meilleur moyen d'unir les hommes et de les rendre heureux. » Rappelant une belle image, employée par E. Castelar : « que le Christianisme a plusieurs couleurs comme l'arc-en-ciel », il a ajouté : « Nous ne prétendons pas être plus larges que la chrétienté; mais si elle est large, c'est parce que chaque nuance de l'arc-en-ciel chrétien nous apprend que l'humanité, comme la lumière du soleil, est formée par la combinaison de plusieurs couleurs. Et — passez-moi cette plaisanterie en un sujet si grave — vous autres, Américains, n'avez-vous pas démontré qu'une nation aussi peut se former par la combinaison de plusieurs couleurs? »

2° *Église apostolique d'Arménie*. — De la Russie à l'Arménie il n'y a qu'un pas; car, depuis que l'Arménie a perdu sa nationalité, c'est l'empereur de Russie qui a hérité, des anciens rois du pays, le droit de confirmer le patriarche, dit *Catholicos*, qui siège au couvent d'Eschmiazin. L'Arménie avait deux délégués au Congrès de Chicago.

Le professeur Minas Tcheraz, qui, depuis qu'il a été banni de Turquie et que sa tête a été mise à prix par le Sultan, vit à Londres, nous a lu un intéressant mémoire sur l'Église de son pays. Il a rappelé qu'elle avait su se maintenir, au travers d'une série de persécutions, d'abord de la part des mages, puis du côté des Musulmans, et qu'elle pouvait se glorifier d'un long martyrologe. « L'Église arménienne est complètement autonome et vit des offrandes des fidèles. Elle est gouvernée par des évêques célibataires, par des prêtres et des diacres mariés. Elle admet sept sacrements, n'administre l'extrême-onction qu'aux ecclésiastiques, ne reconnaît ni sacrifice expiatoire, ni indulgences, et célèbre l'eucharistie avec du pain sans levain. Elle croit que le Saint-Esprit procède du Père seul. Son coreligionnaire Ohannes Chatschoumyan, dans son étude sur l'*Esprit et la mission de l'Église apostolique d'Arménie*, en a mis en relief le caractère national et démocratique : « Tandis qu'ailleurs l'Église n'est qu'un des éléments de la vie nationale, chez nous, église et patrie, sont presque synonymes et ne font qu'un. » Il a insisté sur l'esprit de tolérance qui anime les Arméniens et a cité, à l'appui, ces belles paroles que le catholicos Macar Ier lui adressa à lui-même : « Mon fils, n'appelle aucune Église hétérodoxe ; toutes les Églises sont égales et chacun est sauvé par sa propre foi. »

3° *Travaux des dames au Congrès des Religions.* — Avant de nous engager dans l'analyse des mémoires composés par les ministres des cultes catholique et protestant, nous croyons devoir faire une place à part aux travaux faits par des femmes chrétiennes. Nous en avons déjà signalé deux, à propos de l'Hindouisme et de la religion des Peaux-Rouges ; mais il y en a eu dix-huit autres. Vingt, sur un total de cent-vingt mémoires, relatifs au Christianisme, cela fait une proportion de 16 pour 100, qui fait le plus grand honneur aux dames. On peut les classer en deux catégories : les dames ecclésiastiques et les laïques. Il n'y a pas eu moins de sept dames pasteurs, qui ont pris part au Congrès des Religions. En tête, il faut nommer Mme Augusta Chapin, la première Américaine qui ait mérité le grade de docteur en théologie et qui était présidente du Comité auxiliaire de dames. C'est à

elle qu'est échu l'honneur, à la séance d'ouverture, de souhaiter la bienvenue aux dames étrangères, venues pour assister au Parlement des Religions. Après s'être félicitée des progrès de l'opinion publique aux États-Unis, qui ont levé la plupart des obstacles qui fermaient aux femmes l'accès de plusieurs professions ou elles peuvent rendre des services, elle rappelle que c'était une Reine et une femme chrétienne, Isabelle de Castille qui, par son appui royal, décida du sort de l'entreprise de Christophe Colomb. « En cela, dit M[me] Chapin la grande reine eut la vision prophétique, non seulement d'un nouveau monde à ajouter à son royaume, mais d'une ère nouvelle de développement intellectuel et moral à ouvrir aux femmes. »

Signalons encore les études de l'éloquente Rév. Mary Livermore, sur la *Réunion religieuse du Christianisme*; de la Rév. Ida Hultin, sur l'*Unité essentielle des idées morales chez tous les hommes*; et de la Rév. Anna Spencer, sur la *Religion et les classes errantes et criminelles.*

Mais, les travaux présentés par les dames laïques n'ont présenté, ni moins de variété, ni moins d'originalité. Sauf M[me] Fanny Williams, femme de couleur, qui a étudié la question spéciale: de la *Mission religieuse de la Race africaine*; M[mes] J. W. Howe de Boston et Ormiston Chant (de Londres) qui ont traité des questions de philosophie religieuse, toutes ces dames se sont appliquées à élucider les problèmes de morale pratique et de charité sociale. C'est ainsi que lady H. Somerset (de Reigate, Angleterre) et M[lle] de Broen (Paris), ont traité la question du paupérisme et des vices qu'il engendre, et les moyens de combattre, entre autres, l'alcoolisme et la prostitution. M[me] Lydia Dickinson, dans un remarquable mémoire, a exposé la base divine de la coopération des hommes avec les femmes, sur toutes les questions morales, intellectuelles et sociales. — Nous parlerons plus tard des études de M[me] E. Sunderland et de M[lle] Merwin M. Snell, parce qu'elles touchent à la science comparée des religions.

4° *Catholicisme.* — Si nous passons aux organes du Catholicisme, nous devons mettre en relief leur officielle présence au Congrès des religions; en effet, vu la forte discipline qui règne

dans l'Église romaine il est impossible qu'un cardinal ait ouvert la première séance en disant l'Oraison dominicale en anglais; que quatre archevêques, deux évêques, une douzaine de prêtres ou de religieux aient parlé publiquement sans l'autorisation du Pape. Ce qui rehausse encore la largeur dont Léon XIII a fait preuve en ce cas, c'est le refus dédaigneux de l'archevêque anglican de Cantorbéry. Et, ce n'est pas seulement par le nombre et par l'assentiment du Saint-Père, que les catholiques ont brillé à Chicago, mais aussi par la valeur des mémoires et le libéralisme des déclarations. Ainsi, sur la question de l'existence de Dieu et de l'essence de la religion, nous avons entendu les travaux remarquables de deux Pères Paulistes de New-York; il semble en vérité, que le grand apôtre théologien, sous l'invocation duquel est placé leur ordre, les ait bien inspirés. Le premier, le Rév. Aug. Hewitt, s'est efforcé de prouver *l'Existence de Dieu, sans l'aide de la révélation biblique*, c'est-à-dire à l'aide des arguments ontologique et cosmologique. Ensuite, il a montré que la dogmatique de saint Thomas d'Aquin reposait, en dernière analyse, sur la théodicée de Platon et d'Aristote, developpée par Plotin et par le pseudo-Denys l'Aréopagite. Le second a soutenu que la religion, sous sa forme la plus haute, qui est le Christianisme, consistait dans l'élévation de l'homme à une vie surnaturelle, qui lui permette de s'unir à Dieu. « Le schisme du xvi[e] siècle, a-t-il dit, a exagéré la souveraineté de Dieu; il faut mettre en relief l'amour tendre du Père céleste, car la charité est supérieure à la foi et même à l'obéissance. »

Chez les autres orateurs catholiques, on pouvait discerner les deux tendances, qu'on retrouve dans toute société librement organisée : la tendance conservatrice et la tendance progressive. La première, par la force des choses, était faiblement représentée au Parlement; M[gr] Korrigane, archevêque de New-York, brillait par son absence et nous ne pouvons guère citer que trois noms, de cette couleur : le docteur Martin Wade, professeur à l'Université d'Iowa, a combattu le divorce, au moyen de citations d'auteurs protestants; M[gr] Seton, évêque de Newark, a soutenu, d'après le décret du concile de Trente, que la Bible ne

contenait pas la totalité des vérités révélées, et que, partant, il n'était pas nécessaire pour tout chrétien de la lire et de la comprendre. C'est à l'Église d'en diriger l'étude et d'en fixer l'interprétation, souvent difficile. Enfin, un certain Frère Azarias (de la Doctrine chrétienne), à propos d'un travail sur la nécessité de maintenir les écoles catholiques primaires, a lancé contre Ernest Renan un vrai réquisitoire, dans lequel à certaines vérités se mêlaient beaucoup de calomnies.

Mais le courant libéral l'emportait de beaucoup; il avait pour organes : le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore; Mgr Feehan, archevêque de Chicago, Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul; Mgr Redwood, archevêque de Nouvelle-Zélande; les docteurs Keane et Gorham, professeurs à l'Université catholique de Washington. Le cardinal Gibbons, dans la première séance, cita, avec à propos le parabole du « Bon Samaritain », comme la plus belle leçon de tolérance qui ait été donnée aux hommes; mais il vaut la peine de reproduire textuellement les libérales déclarations de Mgr Redwood et du docteur Keane. Voici les propres paroles de Mgr Redwood : « Je ne prétends pas, en tant que catholique, posséder toute la vérité et être en état de résoudre tous les problèmes. Je sais apprécier la charité et tout élément de charité qui se trouve en dehors de mon Église. Christ seul a pu dire : « *Je suis la vérité!* » Partout où il y a une vérité, il y a quelque chose de digne du respect non pas seulement de l'homme, mais de Jésus-Christ, cette incarnation de Dieu... L'homme n'est pas seulement un être moral, il est un être social. Or la condition de son développement, de sa prospérité, c'est qu'il soit libre, libre non seulement en matière politique, mais aussi en matière religieuse. Aussi j'appelle de tous mes vœux le jour, où partout sera extirpée cette idée fausse, qu'on doit opprimer l'homme pour cause de religion. C'est la charité seule qui peut amener les hommes à la lumière. » Ces nobles paroles furent couvertes d'applaudissements. Celles de Mgr Keane prononcées en séance dernière (27 septembre) ne sont pas moins significatives, à propos de cette question : *Quel sera le centre final de la Religion?* Le recteur de l'Université catholique de Washington, Dr Keane, a dit : « Ici nous avons obtenu un premier

résultat. Nous avons entendu la voix de toutes les nations, que dis-je? de tous les siècles, témoignant que l'esprit humain ne peut se passer de la cause première et de la cause finale, l'α et l'ω de toute philosophie, Dieu! Sans Dieu, cette vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue. »

« Mais, à quoi tendent ces différents cultes? vers une plus grande diversité ou vers une plus grande unité? A mes yeux, il y a une tendance marquée à un rapprochement, une concentration sur une seule base : le monothéisme chrétien. Aucun fondement ne peut être posé, autre que celui posé par Dieu, quand il a fondé l'Église chrétienne. Du côté humain de cette Église il y a place pour toutes les réformes, pour l'élimination de toutes les misères humaines, car le Seigneur n'a fait aucune promesse d'impeccabilité humaine. Mais du côté divin de la religion il ne saurait y avoir ni changement, ni ombre d'une altération. Jésus-Christ est le centre final de toute l'évolution religieuse. Il a déclaré qu'il y aurait un jour un seul troupeau sous un seul berger. »

5° *Protestantisme.* — En passant de l'Église de Rome aux Églises protestantes issues de la Réforme, on pouvait s'attendre à trouver les différences plus accentuées encore, en vertu d'une plus grande latitude laissée au libre examen et à la variété dans les formes du gouvernement. Par exemple, le Rév. Dr Carroll nous a présenté une curieuse statistique des cent quarante dénominations chrétiennes, qui existent aux États-Unis, mentionnant avec soin la valeur respective de leur fortune foncière et mobilière. Sans entrer dans le détail précis, nous donnerons la proportion approximative, suivant laquelle les principales branches du Protestantisme étaient représentées au Congrès :

Épiscopaux.	8
Presbytériens	28
Luthériens.	3
Baptistes	17
Méthodistes.	25
Unitaires	9
Quakers, Swedenborgiens, Universalistes, etc. . .	10
TOTAL . . .	100

Néanmoins le plus grand nombre des orateurs protestants se sont placés sur un terrain neutre : celui de la morale et de la religion en soi et celui des questions sociales; ou bien, ils ont pris une attitude nettement irénique.

C'est ainsi que MM. Scowell (de Worcester), Landis (de Dayton), et Toy (de l'Université de Harvard), ont traité des rapports et des différences entre la religion d'une part, la philosophie ou la morale de l'autre. M. le Dr W.-T. Harris, commissaire général de l'Éducation publique, a montré l'accord de la théodicée chrétienne avec les doctrines de Platon et d'Aristote. M. le professeur C. P. Toy, entre autres, est arrivé à cette conclusion que la valeur d'une religion doit être mesurée par l'intensité de son action sur les mœurs. MM. Munger et Milton Terry ont montré que la Bible avait été la source, où les plus grands poètes, depuis Dante jusqu'à Victor Hugo, avaient puisé leur inspiration; MM. Haweis et Waldo Pratt ont mis en lumière l'influence vivifiante que la musique, le chant surtout, exerce sur le sentiment religieux.

Sur la question sociale, même accord. M. F. G. Peabody, professeur à l'Université de Harvard, dans son travail sur *Christ et la question sociale*, a rappelé que si Jésus avait été individualiste par sa méthode, il avait été socialiste par le but poursuivi, qui était l'amélioration des misères sociales. Il a soutenu qu'il n'y avait pas incompatibilité entre le maniement des affaires et le Christianisme; mais, qu'un vrai chrétien pouvait et devait se servir des moyens que lui offrent le commerce et l'industrie, pour faire avancer le progrès social. M. Small, professeur à Chicago, n'a pas été moins catégorique dans son rapport sur *l'Église et les problèmes de la cité*. Il a constaté que les Églises étaient grandement responsables des abus et misères de la classe ouvrière et dit, qu'au lieu de perdre leur temps à de stériles controverses, elles devraient se concerter pour les œuvres d'assistance et d'éducation, afin d'éviter les doubles emplois et les forces perdues. Enfin, M. Aron M. Powell, un quaker de New-York, a énuméré les *Raisons de sympathie* qui devraient rapprocher les hommes dans la fraternité. Il a montré, par l'exemple des relations de W. Penn et des « Amis » avec les Peaux-Rouges, que ces liens

de solidarité étaient naturels, même entre hommes de couleur et de culture différentes et il a signalé : la guerre, l'alcoolisme, la prostitution légale, comme les ennemis capitaux du genre humain, qu'il faudrait combattre d'un commun accord.

Les Rév. Th. I. Semmes (de la Louisiane) et Baldwin (de New-York) en traitant la question de l'*Arbitrage international*, ont démontré que les deux bases sur lesquelles on pouvait établir de meilleures relations entre les peuples, étaient la justice et une connaissance réciproque plus approfondie. N'est-ce pas à la même conclusion qu'avaient abouti, de leur côté, les harangues des Japonais Shibata-Reuchi et Kinza Ringe Hirai ? Parmi les autres orateurs, appartenant à la tendance irénique, nous mentionnerons encore MM. Dana Boardman, pasteur baptiste de Philadephie, qui nous à présenté la personne de Jésus-Christ comme le véritable unificateur des races humaines ; le Rév. W. R. Alger (de New-York) qui a démontré que cette unification religieuse devait être précédée par l'unité scientifique, morale et esthétique ; M. G. Bonet-Maury qui a esquissé les *Forces dirigeantes de la pensée religieuse en France* ; M. le professeur Philippe Schaff (de New-York) qui a énuméré les services rendus par les dénominations chrétiennes, même les plus petites et les plus calomniées jadis, à la cause du règne de Dieu sur la terre ; et en a conclu qu'il y avait lieu, non pas de les fusionner, mais de les confédérer dans une commune ligue contre l'athéisme et le matérialisme pratique.

Mais cet esprit d'harmonie, qui animait la grande majorité des orateurs protestants, n'a pas empêché les deux tendances, orthodoxe et libérale, de se manifester dans un certain nombre de discours.

L'orthodoxie a eu pour organes MM. le comte de Bernstoff (de Berlin) qui a dépeint la *Situation religieuse de l'Allemagne* sous des couleurs assez sombres, et signalé l'école critique d'Albert Ritschl, comme un dissolvant de dogmes chrétiens, plus dangereux que l'ancien rationalisme ; le Rév. Joseph Cook (de Boston) qui a mis au premier rang des *Certitudes de la religion*, le péché et la misère morale qui s'ensuit, et l'expiation par le sang du

Christ et la vie immortelle; le Rév. Dennis, sécrétaire du Comité des Missions presbytériennes, qui a exposé le *Message de la Chrétienté adressé aux autres religions*; les Révérends G. Pentecost (de Londres); Th. Richey (de New-York) qui ont soutenu que l'Église épiscopale des pays anglo-saxons était la seule héritière légitime du Christianisme apostolique. Mais, de beaucoup le type le plus accusé de cette tendance, a été le Révérend W. C. Wilkinson, professeur d'hébreu à l'Université de Chicago, dans son mémoire sur l'*Attitude du Christianisme à l'égard des autres Religions*. Ce dernier, en effet, se plaçant au même point de vue que le rabbin Pereira Mendez, a prétendu que la Nouvelle Alliance n'était que la suite de l'Ancienne et devait être animée du même esprit intransigeant. « De même donc, qu'Israël n'a pu remplir sa mission qu'en rompant tout pacte avec les Gentils et leurs dieux, ainsi la chrétienté doit prendre une attitude hostile à l'égard des autres religions. Il n'y a de ménagements à garder qu'avec les personnes. Hors du dogme chrétien, il n'y a point de salut. » Cette déclaration de guerre, venant après des pourparlers pacifiques, a fait l'effet d'un grondement de tonnerre, dans un ciel sans nuages!

Mais la réplique n'a pas tardé; elle a été donnée au professeur Wilkinson par la bouche d'une femme à cheveux blancs, Mme Julia W. Howe. L'auteur du *Cantique des batailles pour la Liberté* a demandé la parole, et, en un quart d'heure, d'une voix douce et sur un ton maternel, elle a démoli la thèse du savant orthodoxe. Ramenant le Christianisme à sa vraie source, le cœur de Jésus, elle a montré que le Christ était venu pour bénir et non pas pour maudire, et qu'il avait versé son sang sur la croix pour la rédemption de tous les hommes, sans exception.

Cela nous amène à parler des orateurs libéraux, dont les principaux ont été les Rév. Lymann Abbott (de New-York), Everett Hale (de Boston), Alfred Momerie (de Londres), Charles Briggs, et le professeur Henry Drummond (Glasgow). Le premier qui a succédé à l'éloquent Ward Beecher, dans un travail intitulé *La Religion Caractère essentiel de l'humanité*, a démontré que la « religion n'est pas quelque chose d'étranger, infusé du dehors, mais qu'elle est congénitale dans l'âme humaine ». Toute l'histoire des philoso-

phies et des religions n'est qu'une longue et persévérante « aspiration vers l'idéal suprême du vrai, du bien, du beau. « On ne peut pas plus interdire à l'homme de poursuivre cet idéal, qu'on ne peut empêcher le poussin de becqueter la coquille qui l'emprisonne, jusqu'à ce qu'il se soit frayé une issue vers l'air libre et la lumière. » Le docteur Charles Briggs, l'excommunié du Synode presbytérien, avait à traiter ce sujet : *De la véracité des Saintes Écritures.* Après avoir montré que la Bible n'a rien à craindre de la critique sacrée, que la direction du Saint-Esprit s'est appliquée non pas aux questions de sciences naturelles, mais à leur enseignement moral et religieux, il a ajouté :

« Allez consulter les livres saints de toutes les religions; retenez-en tous les éléments de vérité et de vertu qu'il renferment. Eh bien! après mûr examen, vous verrez qu'ils ressemblent à des torches, éclairant les ténèbres de la nuit qui enveloppe notre destinée; tandis que les Saintes Écritures du Christianisme sont comme le soleil qui, du haut des cieux, éclaire l'univers entier. » Le Rév. Everett Hale, pasteur unitaire, en exposant le *Rôle des forces spirituelles dans le progrès de l'humanité*, a montré qu'au fond, la République des États-Unis doit son essor magnifique à l'action du principe de foi et de liberté religieuses, apporté en Amérique par les Puritains, les Quakers et les Unitaires.

Enfin, le célèbre auteur des *Lois naturelles dans le monde moral*, M. le professeur H. Drummond, dans son étude sur *Le Christianisme et l'évolution*, a dit que la religion n'avait rien à craindre de ses rapports avec la science. Appliquant la théorie de l'évolution à la genèse du monde, puis à la composition de la Bible et à la doctrine du péché, il a exposé les conceptions nouvelles de la création et de la rédemption auxquelles on aboutit dans cette voie, mais qui ne sont ni moins belles, ni moins édifiantes que les vieux dogmes. Il a terminé par cette éloquente péroraison :

« Le message suprême que la science adresse à notre époque, c'est que toute la Nature est avec l'homme qui cherche à s'élever. Évolution, développement, progrès ne sont pas seulement des articles sur son programme, c'est son programme même! En effet, toutes choses sont en train de s'élever : l'univers, toutes les pla-

nètes, toutes les étoiles, tous les soleils. L'univers entier est une force ascendante et le tout gravite vers un puissant idéal qu'il pressent. L'aspiration de l'esprit, du cœur humain, n'est qu'une forme de cette évolution de l'univers. La grande découverte que Darwin a faite, ou plutôt mise en relief, est, au fond, la même que celle de Galilée, à savoir que le monde tourne. Le prophète Italien disait : « Il tourne d'Occident en Orient » ; le philosophe anglais a ajouté : « Il se meut de bas en haut ! »

6° *Rapports des missions chrétiennes avec les Religions payennes.* — Jusqu'ici, nous n'avons parlé que des travaux concernant les religions prises séparément ou la Religion considérée dans sa nature et dans ses rapports avec les sciences morales et politiques. Mais l'intelligent organisateur du Congrès n'avait eu garde d'omettre dans le programme, l'étude comparée des systèmes et des livres sacrés des grandes religions du monde ; et il n'a pas non plus laissé passer l'occasion qui se présentait, de mettre aux prises les représentants authentiques du Paganisme avec les missionnaires autorisés du Christianisme. Cette rencontre n'a pas laissé d'être piquante, animée ; mais le débat, pour être mené avec franchise, n'a jamais cessé d'être courtois.

Nous ne reviendrons pas sur le discours du bouddhiste japonais, Kinza-Ringe-Hiraï, qui après avoir flétri éloquemment les agissements des puissances Européennes au Japon, a si malicieusement opposé le vrai Christianisme, celui des Évangiles, au faux Christianisme (séance du 13 septembre). Ces critiques furent reprises, dans la séance du 22 septembre, par le bouddhiste Dharampala (de Ceylan) et le brahmine Narasemachanya (de Madras). Ils reprochèrent aux missionnaires chrétiens de manquer d'humilité, de désintéressement, de tolérance ; ils se plaignirent qu'on imposât aux catéchumènes, avant de les admettre au baptême, l'obligation de se mêler, et, à l'occasion, de se marier avec des gens d'une autre caste, et surtout de manger de la chair d'un animal et demandèrent si les apôtres Pierre et Paul avaient eu les mêmes exigences ?

Les Révérends Hume, missionnaire aux Indes orientales, et Haworth, missionnaire au Japon, repoussèrent quelques-unes

de ces critiques, mais avouèrent le bien-fondé des autres. Ils dirent que leurs collègues devraient étudier plus à fond les livres sacrés de ces peuples payens, mais si anciennement civilisés, et qu'il fallait reconnaître loyalement les éléments de vérité et de vertu qui s'y trouvent. Enfin le Révérend G. T. Candlin, missionnaire depuis quinze ans à Tien-Tsin (Chine occidentale), a clos le débat, en déclarant qu'il était urgent d'opérer des réformes radicales dans la méthode d'évangélisation employée, et que la condition *sine quâ non* du succès des missions chez ces nations de l'Asie méridionale et orientale, c'était d'établir une entente entre les Sociétés missionnaires des diverses Confessions chrétiennes.

7° *Travaux sur la Science comparée des Religions.* — Qu'il y ait un rapport étroit entre l'œuvre des Missions étrangères et la Science comparée des Religions, c'est ce dont aucun penseur sérieux ne doute, excepté peut-être dans certains Instituts missionnaires. C'est ce qu'a fort bien démontré Miss Merwin M. Snell, dans un mémoire intitulé : *Du service pratique que peut rendre la Science des Religions à l'entreprise missionnaire et à la cause de l'Unité religieuse.* Elle a résumé sa pensée dans cette thèse: « Tout Institut missionnaire devrait être un Collège pour l'étude comparée des Religions ». On sait que nous sommes à cent lieues de cet idéal! M[me] la Révérende Sunderland, docteur ès lettres de l'Université d'Annn-Arbor, a également signalé l'importance de cette étude, pour la connaissance de l'essence même de la religion et du vrai caractère du Christianisme, et s'est rangée aux conclusions de Kuenen, dans son livre sur les *Religions nationales et universelles.*

M. P. Tiele, professeur à Leide, et M[gr] de Harlez, professeur à Louvain, ont traité la question de la méthode et des résultats acquis de la Science des Religions; le second au point de vue catholique, le premier au point de vue protestant. Mais, c'est à Miss Snell que nous revenons, pour lui emprunter les sept règles recommandées aux aspirants à l'Unité religieuse :

I. Recueillir et examiner impartialement les données concernant toutes les Religions, sans distinction.

II. Il n'est pas nécessaire de renoncer à son propre *Credo* pour faire cet examen impartial.

III. Au cas où il y a contradiction sur certains faits, le témoignage des adhérents du système étudié doit l'emporter sur celui des adversaires.

IV. Les faits doivent être étudiés dans l'ordre chronologique, et il n'est pas légitime de construire une histoire des religions, sur le fondement d'une étude des cultes contemporains, sans tenir compte de l'histoire.

V. Il ne faut pas accepter hâtivement des ressemblances dans la nomenclature divine, dans les croyances ou les rites religieux, comme preuves concluantes de parenté entre divers systèmes.

VI. Des ressemblances dans le détail des cérémonies entre autres, n'indiquent pas nécessairement une parenté ou similitude fondamentale.

VII. Lorsqu'une religion ou l'un de ses élément s constitutifs paraît absurde ou faux, il faut réfléchir que cette apparence peut résulter, soit d'une erreur sur les faits de la cause, soit d'un malentendu sur le vrai sens de ces faits.

Après les questions de méthode et d'importance générale, MM. Valentine, professeur au séminaire luthérien de Gettysburg, et Estlín Carpenter, professeur à Oxford, ont présenté des études comparatives : le premier, du point de vue protestant orthodoxe; le second, du point de vue unitaire libéral.

Le premier a traité, avec une grande hauteur de vues, ce sujet: *Des harmonies et des distinctions dans la Théodicée de diverses croyances historiques.* Voici ses conclusions ; « Sur la question de l'existence de Dieu, il existe une riche harmonie des témoignages. Quant à la conception monothéiste, il y a de fortes preuves, tirées des grandes religions initiales de l'humanité : Égyptienne, Chinoise, Hindoue, Mazdéisme primitif, Druidisme. Il y a aussi un témoignage presque unanime en faveur de la personnalité divine, bien que cette notion ait été obscurcie par le développement du panthéisme dans l'Inde, la Grèce et la Gaule druidique. Les attributs de force créatrice et de loi morale font aussi partie de toutes les théodicées; mais l'idée de *crea-*

tio ex nihilo et d'amour rédempteur, accompagné d'effort pour la délivrance du mal moral, sont des éléments caractéristiques de la doctrine chrétienne.

Le mémoire du professeur Valentine tendait, comme celui de Mgr de Harlez à établir la concordance des Religions avec le Christianisme et la supériorité de ce dernier. Le professeur unitaire d'Oxford, M. E. Carpenter, en esquissant les *Leçons qui se dégagent des livres sacrés du monde*, dont son savant collègue, Max Müller, a entrepris la publication, a confirmé cette concordance; mais il a insisté sur l'étroitesse, sur l'insuffisance de la conception orthodoxe de la révélation biblique. Il a montré que les notions de la loi morale, d'inspiration et d'incarnation de la Bible, avaient besoin d'être élargies et complétées, par les données fournies par le Rituel des morts, les Védas et l'Avesta, sur ces mêmes articles : « La science des Religions, a-t-il conclu, n'est autre que l'histoire de la Révélation continuelle de Dieu à notre race. Nous devons tous y prendre part, et la sympathie des Religions est le premier pas dans la réalisation de cette grande pensée d'unité. »

Cette sympathie était, au fond, la force spirituelle qui avait donné au Dr J.-H. Barrows le cœur d'entreprendre cette affaire du Congrès des religions ; c'est elle qui animait la grande majorité des orateurs, mais elle a trouvé son expression la plus concrète dans les discours du colonel Higginson, de l'archimandrite Jibarra et du rabbin Hirsch. On peut même dire du premier qu'il a été le précurseur du « Parlement des Religions à Chicago », car dès 1860, dans une brochure intitulée « *Sympathie des Religions*, il disait : « Les grandes religions de ce monde ne sont que des sectes un peu plus larges les unes que les autres; elles s'associent pour des œuvres de charité, elles partagent les mêmes aspirations morales et chaque pas, dans le progrès de chacune, la rapproche de toutes les autres. » Or, il est évident que, pour pouvoir avancer dans cette voie de la fédération religieuse du monde, il faut que le Christianisme trouve une base de réunion, pour ses multiples confessions rivales. C'est ce qu'a fort bien indiqué Max Müller, dans une lettre adressée au président Barrows pour être lue au Congrès, sur les *Rapports de la philosophie*

grecque et de la Religion chrétienne. Après avoir rappelé que ce qui a amené au Christianisme des philosophes tels que Clément d'Alexandrie, Justin et Origène, c'est la conviction que la « Raison divine » ou *Logos* qui est immanente au monde, a été parfaitement réalisée dans la personne du Christ et dans les Évangiles ; il a ajouté ces paroles : « Cela a été la base de toute la théologie chrétienne, depuis le quatrième évangile jusqu'à Origène. Si nous voulons devenir des chrétiens authentiques, il nous faut remonter au delà du Concile de Nicée et jusqu'à ces autorités, qui sont les vrais Pères de l'Église. Ils nous donnent une meilleure conception de l'histoire du monde, en nous montrant un dessein du Créateur dans ces anciennes religions et philosophies. Le Christianisme, dès ses origines, a été une synthèse des meilleurs éléments de la pensée aryenne et de la pensée sémitique. C'est sur ce fondement antique, qui a été si étrangement négligé, pour ne pas dire rejeté de propos délibéré à l'époque de la Réformation, que serait possible un véritable réveil de la Religion chrétienne et une réunion de toutes les branches divisées de la chrétienté. »

Le Congrès de Chicago est entré dans la voie que lui traçaient ces initiateurs : MM. J. H. Barrows, Higginson, Max Müller. En somme, il a donné un grand et salutaire exemple de tolérance. Pendant les dix-sept jours qu'il a duré, il n'y a pas eu un seul conflit, une seule parole aggressive ; à peine deux ou trois dissonances dans cette large symphonie de seize religions différentes. Et cette tolérance n'était pas celle qui naît de l'indifférence ou du scepticisme ; mais la vraie, qui se fonde sur le respect des convictions sincères et la bonne volonté de s'entendre sur les bases communes et fondamentales. Il y a plus, en notre fin de siècle, où certains Cassandres prédisent la ruine de toute religion positive, le Parlement a été une éclatante manifestation du sentiment religieux, un acte de foi des représentants de toutes les grandes races humaines, affirmant leur croyance à l'invisible et à l'éternel. Après avoir entendu les témoignages libres et unanimes de ces cent soixante ministres des cultes les plus divers; après avoir vu cet auditoire de quatre à huit mille personnes, écoutant leurs

discours avec une attention soutenue et applaudissant avec sagacité tous les passages tendant à l'harmonie, à l'amélioration morale, à la paix et à la bonne volonté entre tous, comment douter que la religion soit bien vivante au sein de l'humanité? Comment ne pas être persuadé qu'elle est la faculté maîtresse, que dis-je? le cœur même, qui fait circuler dans ce grand corps les flots de la vie divine?

Mais le troisième et capital service qu'aura rendu le Congrès de Chicago, c'est d'avoir mis à jour les sources profondes et souvent cachées de la Religion universelle, d'où dérivent les religions particulières. Or ces sources qui s'appellent : le sentiment du péché et de notre infirmité morale, l'aspiration vers un idéal de vérité, de vertu et de justice, la conscience de notre solidarité avec les pauvres et les souffrants, l'attente des justes rétributions dans la vie future, sont aussi les éléments qui, à travers les variations du rite ou du dogme, demeurent permanents en toute religion. Ce sont ces éléments, à la fois communs et permanents, qui pourraient servir de base à une entente entre les divers cultes.

Le Congrès n'est pas resté inactif à ce point de vue pratique; et, sur la proposition d'un laïque, M. Théodore Seward (de New-York), une vingtaine de ministres de diverses Églises chrétiennes ont décidé de fonder une *Fraternité de l'Unité chrétienne*. « Cette association a pour but d'unir tous ceux qui suivent le Christ sans distinction de *Credo*. Elle se propose de restaurer l'esprit et la méthode du Christianisme primitif; de substituer la coopération à la rivalité dans toutes les œuvres religieuses et de hâter l'ère de la Fédération religieuse universelle. » N'est-ce pas le rêve de notre vénéré ami Martin Paschoud, auteur de l'*Alliance chrétienne universelle*, qui commence à se réaliser?

Sans doute ce n'est là qu'un faible début et la base d'entente proposée est restreinte au Christianisme; mais quelle est la grande entreprise religieuse qui n'a eu de petits commencements? Ce qui importe, c'est la conservation de cet esprit vraiment évangélique, qui animait les membres de cette assemblée; esprit de sincérité, d'abnégation, de solidarité, d'amour fraternel, et qui était comme incarné dans le président J. H. Barrows et dans ses dignes

collaborateurs, MM. Charles Bonney, Jenkin Lloyd Jones, etc. Il a passé sur ce Congrès de Chicago comme un souffle de Pentecôte. Et nous avons la ferme assurance que, si les forces morales qui ont fait réussir ce Parlement des Religions contre toute espérance, continuent à agir dans et par ses membres, rentrés chacun dans son église, elles porteront des fruits bénis pour l'humanité, au jour et à l'heure marqués par l'Éternel. Comme l'a dit excellement le Dr J. H. Barrows : « *Dieu a plus souci de l'amour et de la paix de tous ses enfants, que du triomphe de tel ou tel Credo ecclésiastique*. »

G. Bonet-Maury.

M. ERNEST RENAN
ET LA CHAIRE D'HÉBREU
AU COLLÈGE DE FRANCE

En prenant possession de cette chaire d'hébreu à laquelle j'ai tant désiré d'arriver un jour, j'éprouve un profond sentiment de tristesse et de découragement. Vous n'entendrez plus cette voix qui vous a, pendant tant d'années, groupés dans cet auditoire, suspendus aux lèvres du maître incomparable qui vous charmait par sa parole, qui ouvrait votre esprit aux plus hauts problèmes de la critique biblique et savait rendre claires les discussions philologiques les plus minutieuses et les plus ardues. Je vous vois encore saluer son entrée de vos applaudissements, quand il venait s'asseoir péniblement sur ce fauteuil, et promenait son regard, plein de bienveillance et d'une fine ironie, sur le public qui se pressait dans cette salle trop petite pour le contenir. Vous saluiez en lui cette ferme volonté et cette conscience admirable qui faisaient tout céder à l'accomplissement du devoir.

Quelquefois, au début, sa voix était faible et sa parole embarrassée; on voyait qu'il avait peine à surmonter la souffrance; mais, une fois dans le feu de la leçon, comme il s'animait! Comme ces vieux textes qu'il suivait fidèlement, pas à pas, s'éclairaient entre ses mains! On sentait qu'il les aimait, qu'il les admirait, qu'ils étaient sa raison de vivre. Il apportait à leur explication toute la souplesse d'un esprit rompu aux procédés d'investigation de la critique et sa grande connaissance des choses de l'Orient. Alors, les comparaisons jail-

lissaient et les images se succédaient, ouvrant à chaque pas des aperçus nouveaux, qui provoquaient votre admiration, et parfois aussi la contradiction, inséparable de la critique en des matières aussi controversées. Alors il était exégète, il était historien, il était poète.

Vous le suiviez ainsi, sans vouloir vous apercevoir que sa voix s'éteignait et que ses forces allaient en diminuant; lui-même entretenait cette illusion, par la manière dont il parlait de ses projets pour l'avenir et du programme de ses futures leçons. Un jour, pourtant, nous eûmes le pressentiment de sa fin prochaine. Comme il développait une de ses idées favorites, il s'interrompit pour dire : « Je ne ferai plus cela »; puis, se tournant vers moi, il ajouta : « C'est vous qui le ferez. » A ce moment, j'éprouvai une singulière émotion; je sentais les yeux se fixer sur moi, et je compris que c'était son héritage scientifique qu'il me léguait. Vous aussi vous l'aviez compris ainsi, et plus d'un entre vous m'a rappelé ses paroles, depuis que nous avons eu le malheur de le perdre.

Et maintenant je suis seul, privé de la main par laquelle j'avais pris la douce habitude de me laisser conduire, et la haute marque de confiance que m'a donnée le Collège, en m'appelant à succéder à un tel maître, me fait plus vivement sentir tout ce qui me manque pour le remplacer. Il faut, pour m'encourager, la pensée qu'il ne m'avait pas jugé indigne de continuer son enseignement. Si les hommes passent, la méthode subsiste; tant qu'une branche de la science peut recevoir de nouveaux et féconds développements, elle a ici sa place et elle y doit être représentée; chacun le fait dans la mesure de ses moyens, l'important est que l'œuvre ne soit pas interrompue.

Je n'essaierai pas de faire l'éloge de M. Renan. Les éloges et les blâmes que nous décernons comptent bien peu dans le jugement de l'avenir. Si jamais nos paroles tombent, grâce

au nom de M. Renan, sous les yeux de la postérité, ce n'est pas lui, c'est nous qu'elle jugera d'après ce que nous aurons pu en dire. Il est difficile de critiquer un grand homme, plus difficile encore de le louer. Et que dire, quand cet homme est l'écrivain merveilleux en qui l'exactitude de la recherche scientifique s'est alliée, par la rare réunion de qualités opposées, à la hardiesse de la pensée et à l'imagination la plus puissante, qui a été grand savant autant que grand historien et profond philosophe, qui s'est montré égal à lui-même, qu'il s'agît de comprendre le génie de la Grèce, de faire revivre l'âme du peuple juif ou de traiter les questions les plus délicates de notre histoire littéraire, et qui a su embrasser tous les problèmes dont notre âme est inquiète, si bien que son génie plane au-dessus de tout un siècle dont il personnifie les doutes et les aspirations! Le mieux est de s'inspirer de sa pensée, et de se demander comment il a conçu la science qu'il avait mission d'enseigner, et quelle part lui revient dans cet édifice auquel il a consacré toutes les forces de sa puissante nature.

Quand François Ier institua, en 1530, les lecteurs royaux qui ont été le premier fondement du Collège de France, ce Collège « basty en hommes », suivant la belle expression de Pasquier, son intention était de donner un porte-voix aux sciences nouvelles, que la routine et le parti-pris excluaient de l'enseignement universitaire. En face de la Sorbonne, livrée aux disputes d'école et aux subtilités de l'esprit scolastique, il voulait créer un enseignement indépendant et libre, où l'on fît parler aux sciences la langue vulgaire, et où toutes les études libérales, surtout les lettres, dont la renaissance allait faire une révolution si profonde dans les idées du XVIe siècle, fussent représentées.

L'hébreu devait y avoir sa place. Il eut l'honneur de parta-

ger, avec le grec et les mathématiques, les trois premières chaires du Collège de France. Le latin suivit peu de temps après. Rabelais se faisait l'écho de cette réforme, lorsqu'il plaçait les « trois souveraines langues » en tête du programme d'études que Gargantua trace à Pantagruel : « J'entends et veulx que tu apprennes les langues parfaictement. Premièrement la grecque, comme le veut Quintilian ; secondement la latine ; et puis l'hébraïcque pour les sainctes lettres, et la chaldaïcque et arabicque pareillement. » L'hébreu même fut représenté, non par un homme, mais par deux : Vatable et Guidacier; dès l'année suivante, en 1631, une troisième chaire d'hébreu était créée en faveur de Paul Paradis, le protégé de Marguerite de Navarre[1].

La multiplicité des chaires destinées à un même enseignement répondait bien à la pensée qui avait présidé à la fondation du Collège. François Ier avait prétendu en faire, non pas une nouvelle Université, dotée d'un certain nombre de chaires magistrales et d'un corps de docteurs conférant des grades, mais un collège ouvert principalement aux études qui passaient alors pour des nouveautés hardies, et où toute parole libre pût se faire entendre. Le contraste était d'autant plus sensible que la Faculté de théologie ne possédait pas de chaire d'hébreu. En partie par défiance, plus encore par ignorance, elle prohibait l'étude de l'hébreu, qui était resté jusqu'alors, sauf de rares exceptions, entre les mains des juifs. Vatable était le premier professeur d'hébreu qui n'eût pas été formé à l'école des rabbins, et peut-être est-ce à cette cause qu'il faut attribuer la largeur de vues et la sûreté de méthode qu'il apporta dans son enseignement et qui en ont assuré la durée après lui.

Le succès du nouvel enseignement provoqua une violente

1) Voir, pour l'historique de ces chaires, l'*Histoire du Collège de France*, de M. Abel Lefranc (Paris, Hachette, 1893), dont j'ai largement profité.

opposition. Les procès-verbaux de l'action intentée en 1533 par la Faculté contre les lecteurs royaux en portent la trace. C'est l'hébreu surtout qui en fait les frais. On trouve, dans le plaidoyer de Béda et dans le discours du procureur général François de Montholon, des arguments qui devaient reparaître en des temps moins éloignés de nous : A quoi bon toutes ces études? Voilà onze cents ans que l'Église se sert du même texte, pourquoi prétendre le changer? Il n'appartient pas à de simples philologues de se mêler des choses sacrées. C'était la lutte de la Vulgate contre la *veritas hebraica*. Sans doute le mot de « vérité hébraïque » ne doit pas être pris sans réserves; mais c'est précisément la comparaison du texte hébreu avec le grec et le latin qui est instructive. Ainsi l'entendait Vatable. Cet homme, d'une science encyclopédique, comme la plupart des humanistes ses contemporains, estimait que les connaissances les plus variées devaient concourir à l'interprétation des textes, et que l'exégèse n'était pas une étude de mots et de formules, mais une science vivante dont on devait tendre sans cesse à élargir l'horizon. D'ailleurs, ennemi du bruit, il ne recherchait pas le succès et préférait, en cela bien d'accord avec l'esprit du Collège, initier à sa méthode et à ses idées un petit nombre de disciples, au nombre lesquels figurait son futur successeur, Jean Mercier.

Les vues profondes survivent au temps qui les a produites et aux transformations inséparables du progrès des idées. Elles restent, en dépit des défaillances momentanées qui viennent les obscurcir, la charte fondamentale à laquelle on doit toujours revenir. L'enseignement de l'hébreu au Collège de France n'a pas toujours été ce que l'avait fait son fondateur. Les professeurs royaux de langue hébraïque furent réduits à deux dès l'an 1672 ; M. Longnon a raconté ici-même comment la chaire de Paradis, devenue inutile depuis que le duc d'Orléans avait fondé une chaire d'hébreu à la Sorbonne,

en 1754, fut transformée en une chaire d'histoire, par un arrêt du Conseil en date du 17 février 1769.

Il ne restait plus que la chaire de Vatable. On peut même se demander si elle avait encore une raison d'être ; les professeurs n'avaient pas d'auditeurs, et peut-être n'étaient-ils guère supérieurs en science à ceux de la Sorbonne. Le dix-huitième siècle a peu fait pour le progrès des études orientales. Pour son bonheur, la chaire d'hébreu fut défendue par son antiquité même, qui en faisait comme un drapeau pour le Collège de France. Si l'on parcourt la liste des hommes, aujourd'hui bien tombés dans l'oubli, qui l'occupèrent durant cette période, Villefroy, Lourdet, Villebrune, Rivière, Audran, on remarquera que presque tous, au milieu de la faiblesse générale, se distinguent par un effort pour renouveler leur enseignement et pour en élargir le cadre. Villebrune joignait la connaissance de l'arabe à celle de l'hébreu ; Rivière avait des vues fort étendues sur toutes choses. Prosper Audran, de la famille des célèbres graveurs, avait vendu sa charge de conseiller au Châtelet, pour se livrer tout entier à l'étude de la langue hébraïque, « pour la parfaite intelligence de laquelle il avait pareillement appris le syriaque, le chaldéen, l'arabe et poussé la connaissance du grec jusqu'à la familiarité ». Une lettre de Baudin des Ardennes au Directoire nous le montre, vivant dans une cellule de quelques leçons d'hébreu qu'il donnait pour subsister, et Baudin ajoute : « Il est le dépositaire de la méthode d'enseignement du citoyen Rivière, dont il a été l'élève, le disciple, l'ami et enfin l'émule. »

Poursuite passionnée de la vérité, désintéressement, ouverture de l'esprit aux idées nouvelles, enfin cette tradition orale qui prépare l'élève à prendre la place de son maître et assure la continuité de la science, tous ces traits répondent bien à l'enseignement du Collège, tel que l'avait conçu Vatable, et tel que M. Renan en a fixé les traits dans l'article magistral

qu'il a consacré à Ramus, au *Journal des Débats* du 5 juin 1856. On peut dire que nul, mieux, que M. Renan, n'a compris l'esprit du Collège de France. Aussi, lorsqu'une conviction longtemps mûrie lui eut fait abandonner le séminaire Saint-Sulpice et l'eut rejeté dans la lutte de la vie, il n'eut plus qu'un but, arriver à cette chaire, qui représentait à ses yeux la libre recherche appliquée à la Bible, et qui a été dès lors la pensée constante de toute sa vie.

Les études bibliques n'étaient plus ce qu'elles avaient été aux siècles précédents. Un mouvement, parti de France, en avait profondément modifié le caractère. C'est à Richard Simon que revient l'honneur d'avoir fondé la critique de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de lui avoir donné son nom. Le premier, il a eu l'idée de considérer la Bible comme un ensemble de livres ayant eu leur histoire et par conséquent leur développement, et de chercher, dans l'étude du texte, la trace de ses états successifs. On sait comment sa tentative fut étouffée par l'intolérance trop clairvoyante de Bossuet. Pour deux cents ans, la critique biblique fut bannie de France. Sans doute, le XVIII[e] siècle est traversé par un éclair. En 1753, un lecteur royal de médecine au Collège de France, Astruc, en lisant la *Genèse*, y découvrit la clef du problème, ces noms de Jéhovah et d'Élohim, dont l'emploi alternatif a permis de démêler les documents dont a été formé le Pentateuque; mais sa parole n'eut pas d'écho en France. On était tout entier aux polémiques antireligieuses de Voltaire et des Encyclopédistes. On trouve bien, chez Voltaire et chez Volney, des vues hardies et pénétrantes que la critique moderne a parfois confirmées, mais elles sont gâtées par un parti-pris de dénigrement et par une profonde inintelligence de l'antiquité orientale. Que nous sommes loin de la méthode sévère de Richard Simon! « Le succès de Voltaire, a dit M. Renan, tua l'érudition en France. On n'avait pas

voulu de la science sérieuse libre et grave ; on eut la bouffonnerie, l'incrédulité railleuse et superficielle, l'exégèse de la polissonnerie ».

La Hollande, d'abord, puis l'Allemagne, développèrent le germe nouveau que la France avait jeté dans le monde. Une école d'exégètes, illustrée par les noms d'Eichhorn, de Wette, Gesenius, Ewald, reprit, au commencement de ce siècle, l'œuvre de Richard Simon, et elle a donné à ces recherches un développement et une précision qu'on n'aurait pu soupçonner. Nulle part n'apparaît mieux le caractère collectif de la science. Un travail de longue patience, auquel des générations entières de savants ont consacré leur vie, a permis de distinguer, de classer les éléments dont se sont formés les différents livres de la Bible, et d'arriver à des vues plus scientifiques sur leur composition et sur l'âge de leur rédaction. Mais, tandis qu'en Allemagne les moindres étudiants étaient au courant du progrès de ces travaux et qu'on les discutait avec passion, ils étaient, à de rares exceptions près, profondément ignorés en France. Non pas à Strasbourg pourtant. Ce sera l'honneur de l'école de théologie de Strasbourg, d'avoir renoué chez nous la tradition des fortes études bibliques, et d'avoir ajouté à ce que l'Allemagne avait fait dans ce sens. Par un professorat de cinquante années, plus encore que par ses livres, Édouard Reuss a répandu dans le public studieux quelques-unes de ces idées lumineuses qui font progresser la science et lui marquent sa voie. On peut dire qu'il a été l'inspirateur des travaux qui ont, depuis trente ans, si profondément renouvelé la critique biblique.

M. Renan se rattache à ce grand mouvement scientifique, et il a toujours professé, pour ceux qui en ont été les chefs, une profonde admiration, sans que l'on puisse dire qu'il ait été formé par eux ni qu'il relève d'eux directement. Sa philosophie était déjà toute faite, lorsqu'il s'est trouvé en contact

avec la science allemande; et, s'il lui a dû cette initiation à l'étude critique de la Bible, qui l'a révélé à lui-même et a exercé une action décisive sur la direction de sa vie, un sens très vivant de la réalité historique lui a toujours fait repousser les conséquences auxquelles conduit la logique poussée à l'extrême en ces matières; plus indépendant de pensée et plus libre de préoccupations théologiques, il est moins affirmatif et plus modéré dans ses conclusions, et sa critique a toujours ce cachet personnel qui a été la marque de tout son développement.

M. Renan raconte, dans ses *Souvenirs d'enfance*, qu'il avait pris l'habitude de réciter ses psaumes en hébreu, dans un petit livre, écrit de sa main, qu'il s'était fait pour cela, et qui était comme son bréviaire. Ce volume, que je garde comme le plus précieux des legs, n'est pas un recueil de psaumes choisis, copiés dans une bible hébraïque; c'est un véritable petit bréviaire, pour l'office de tous les jours, où les hymnes à la Vierge et les oraisons alternent avec les psaumes et les doxologies, le tout écrit en hébreu et soigneusement ponctué, de cette belle écriture, nette et ferme, qu'il a toujours gardée, et dans laquelle on sent que chaque lettre est voulue. Dans ce livre de piété, où le côté mystique de la religion seul subsiste, et où les dogmes du Nouveau Testament cherchent leur équivalent dans la langue de l'Ancien, dans cette recherche exacte de la *veritas hebraica*, on reconnaît déjà M. Renan.

Au fond, il est toujours resté l'élève de l'abbé Le Hir. C'est en suivant ses leçons qu'il fut initié à la méthode philologique rigoureuse de Gesenius, et c'est aussi par l'enseignement de la grammaire hébraïque qu'il a inauguré sa carrière de professeur. Il existe dans ses papiers un manuscrit volumineux, de quinze ou seize cahiers, qui n'a jamais vu le jour; c'est un cours complet de grammaire hébraïque, dont le plan est suivi d'un bout à l'autre. Les premiers chapitres seuls sont ache-

vés; les autres ne sont qu'amorcés, mais le cadre en est rempli par des observations, des notes, des développements ébauchés qui n'attendaient plus qu'une rédaction définitive. C'est bien la matière du cours de grammaire qu'il professa à Saint-Sulpice en remplacement de M. Garnier, mais transformée en volume et destinée à l'impression. La préface, l'introduction ne laissent aucun doute sur ce point. Ainsi, au sortir du séminaire, M. Renan faillit débuter dans la carrière scientifique en publiant une grammaire hébraïque.

Pourquoi cet ouvrage, qui lui avait coûté tant de travail, n'a-t-il pas vu le jour? Un autre ordre d'études l'entraînait ailleurs, et devait l'amener à modifier son plan primitif. En suivant les leçons de l'abbé Le Hir, il avait pris goût aux études de grammaire comparée, et il en avait saisi l'utilité pour l'intelligence de l'hébreu. Ce fut bien autre chose, quand il se trouva sur les bancs du Collège de France, en face d'Eugène Burnouf. Là il vit, appliquée avec une rigueur scientifique, cette méthode qui expliquait une langue par une autre, et faisait sortir les plus hauts résultats de la plus scrupuleuse analyse des détails. C'était l'Inde, c'était le berceau de l'humanité, c'était plus que cela, les lois de la formation des langues ariennes avec leurs ramifications infinies, qui se révélaient à lui. Cette découverte de tout un monde nouveau produisit en lui un enthousiasme et une effervescence d'idées, qui se traduisit par cet *Essai sur l'origine du langage*, où se manifeste déjà l'étonnante compréhension d'un esprit, qui allait tout de suite aux problèmes les plus généraux, et croyait pouvoir en demander à la science la solution immédiate. Dès lors aussi, la méthode comparative, qu'il devait appliquer plus tard avec tant de bonheur à l'étude des textes, lui apparut comme le fondement de la philologie; sa grammaire hébraïque devint une Grammaire comparée des langues sémitiques, qu'il présenta en 1847, au concours Volney, et qui remporta

le prix. La première partie seule en a été imprimée. Développée, remaniée, retravaillée, elle forme l'*Histoire générale des langues sémitiques*, qui a marqué la place de M. Renan en premier rang des orientalistes.

C'était une entreprise nouvelle et hardie, que de dresser le tableau comparatif des différents idiomes qu'on réuni sous le nom de sémitiques et d'en expliquer les transformations. M. Renan l'a fait, dans ce volume, avec une sûreté de vues et une ampleur d'informations qui étonnent. Les connaissances les plus variées y concourent à placer dans leur véritable milieu les langues, qui correspondent aux différents moments de cette histoire, et à en marquer les relations. Chacun des chapitres, hébreu, phénicien, syriaque, arabe, est un tableau complet, où l'on saisit, à travers les influences multiples qui concourent à former une civilisation, la vie intime et le développement littéraire de la langue qui en est l'expression. Si la véritable histoire est celle des idées, ce livre est bien réellement une page de l'histoire de l'esprit humain.

La science marche sans cesse, et l'histoire des langues sémitiques n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a quarante ans. M. Renan lui-même a introduit de nombreuses modifications dans la troisième édition, qui date de 1868, et cette édition elle-même est, sur bien des points, dépassée. L'idée que l'on se faisait alors des peuples sémitiques nous paraît un peu étroite aujourd'hui. L'Assyrie et la Chaldée, qui tiennent une si grande place parmi eux, M. Renan ne les mentionne qu'en passant, et pour les écarter d'un mot. Il est vrai que le déchiffrement des inscriptions cunéiformes n'avait peut-être pas encore atteint toute la précision désirable. M. Renan, que la prudence de sa critique, ainsi qu'un certain attachement à la tradition rendaient très défiant à l'égard des nouveautés scientifiques, n'a jamais accepté qu'avec de grandes hésitations les singularités du système d'écriture qui

paraît avoir régné, pendant des milliers d'années, dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Son esprit, épris de simplicité, le portait à vouloir retrouver chez tous les peuples de de la famille sémitique les traits sous lesquels elle lui était apparue.

C'est par la même tournure de son esprit qu'il faut expliquer cette notion du monothéisme sémitique, qui joue un si grand rôle dans ses écrits et domine toute sa théorie du langage. Peut-être la forme absolue sous laquelle M. Renan l'a présentée, en provoquant la contradiction, a-t-elle trop fait méconnaître la part de vérité et de profonde observation qu'elle renferme. Oui, les peuples sémitiques ont eu au plus haut degré le sens du divin, leurs conceptions religieuses ont une simplicité que n'ont pas celles de la Grèce. Malgré une diversité apparente, leurs dieux rentrent les uns dans les autres, et ils participent à l'immutabilité dans laquelle M. Renan a si bien reconnu un des caractères distinctifs des langues sémitiques; et pourtant, l'existence d'un monothéisme primitif, produit spontané de la conscience sémitique, ne peut plus guère se défendre aujourd'hui; c'était une théorie, destinée à être modifiée par de nouvelles découvertes, et les progrès de l'épigraphie, auxquels M. Renan a eu lui-même une si large part, ont, plus que le reste, contribué à en démontrer l'insuffisance. Ce n'est que d'une connaissance complète des faits particuliers qu'on peut attendre la solution des problèmes généraux. Mais M. Renan ne pouvait se résoudre à passer à côté de ces questions d'origine qui préoccupent tout homme qui pense; et, ne pouvant plus se contenter de l'explication traditionnelle, il éprouvait le besoin de lui en substituer une autre.

Malgré cela, à cause de cela même peut-être, la publication de l'*Histoire générale des langues sémitiques* a été un événement capital. Par là, M. Renan a assigné du premier coup

à ces langues leur place et leur rang ; et si l'on doit regretter que d'autres travaux l'aient empêché de poursuivre, comme Bopp l'a fait pour les langues ariennes, l'étude de leurs différences dans le détail des formes grammaticales, il a assuré une valeur durable à son œuvre, indépendamment des modifications que les progrès de la science pourront y apporter, en cherchant dans le génie des peuples sémitiques l'explication des caractères permanents de leurs langues.

L'*Histoire générale des langues sémitiques* avait ouvert à M. Renan les portes de l'Institut, et quand, un an après, en 1857, la chaire d'hébreu du Collège de France devint vacante par la mort de M. Étienne Quatremère, il semblait tout désigné pour succéder à celui dont il avait été, pendant de longues années, l'auditeur assidu. Il dut pourtant attendre encore cinq ans. La traduction du livre de *Job*, celle du *Cantique des cantiques*, qui parurent coup sur coup, ne réussirent pas à forcer les portes. Enfin, le 11 janvier 1862, au retour de son voyage en Syrie, fut rendu, après bien des hésitations, le décret qui le nommait professeur de langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques au Collège de France. Le 22 février il prenait possession de sa chaire.

On n'a pas oublié le retentissement de cette leçon d'ouververture qui avait réuni dans la grande salle du Collège les partisans et les adversaires de M. Renan. Ce fut comme un coup de canon. Prenant pour sujet *La part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, M. Renan développa l'idée qu'il devait, quelques jours après, dans sa justification à ses collègues, formuler de la manière suivante : « S'il y a une histoire en dehors des lois qui régissent le reste de l'humanité, s'il y a une histoire interdite à la critique et mise à part comme divine, il n'y a plus de science historique. » Et il faisait l'application de ce principe, non pas au judaïsme, mais au christianisme même. D'où venait l'émotion produite par

ces paroles? Les opinions de M. Renan étaient depuis longtemps connues, et sa conduite passée en était une preuve assez éclatante ; mais, ce qui n'avait été jusqu'alors qu'un sentiment intime, voici qu'il le revendiquait publiquement, comme un droit de sa pensée, et comme le résultat de l'étude philologique des textes qu'il était chargé d'interpréter. Était-ce uniquement, comme il l'a dit, par des raisons philologiques que M. Renan s'était déterminé dans la crise qui a décidé de sa vie? Peut-être s'est-il fait à ce sujet quelque illusion. Depuis longtemps les mots : « Vous n'êtes pas chrétien » avaient retenti à ses oreilles, quand il se heurta pour la première fois aux objections de la critique historique, et il ne faisait que répéter tout haut, avec l'accent d'une conviction raisonnée, ce que, vingt ans auparavant, le Père Gottofray, plus sévère que nous n'oserions l'être, lui avait crié dans sa chambrette du petit séminaire d'Issy.

Huit jours après, le 27 février, le cours d'hébreu au Collège de France était suspendu. M. Renan a présenté sa défense dans une lettre adressée à ses collègues; jamais il n'a répondu à ses contradicteurs. En tête de sa Bible latine, on peut lire, écrite en gros caractères, au crayon vert, la réponse de Néhémie à Samballat, qui l'excitait à quitter le travail de reconstruction des murs de Jérusalem pour venir discuter avec lui : *Magnum opus facio et non possum descendere*, « Je fais une grande œuvre et je ne peux descendre. » Cette réponse, que doivent toujours avoir dans l'esprit ceux qui ont quelque devoir à remplir dans la vie, est la seule que M. Renan ait jamais faite à la critique.

Honneur à ceux qui souffrent pour une idée ! Si M. Renan faisait bon marché de sa personne, il est toujours resté inflexible sur les questions de principe. Ce n'était pas lui, c'était la liberté de l'enseignement et la dignité du Collège qui étaient en jeu. Aussi opposa-t-il toujours un refus obstiné

à toutes les compromissions auxquelles on voulait l'entraîner pour l'amener à donner sa démission, et, à toutes les compensations qu'on faisait briller à ses yeux, il répondit le *Pereat tua pecunia tecum*; et il reçut, le front haut, la révocation qui vint le frapper deux ans après, le 11 juin 1864. « Quand on sort ainsi du Collège de France, on y rentre », lui avait dit M. Leclerc. M. Renan dut attendre huit ans la réparation éclatante qui lui fut accordée, le jour où, à la mort de M. Munk, qui avait été nommé professeur à sa place, le Collège de France et l'Académie des inscriptions et belles-lettres le proposèrent à l'unanimité pour lui succéder, au mois de février 1870.

Ces années comptent parmi les plus fécondes de sa vie. « Vouloir m'arrêter est puéril », avait-il dit. La *Vie de Jésus* fut sa réponse à la mesure qui l'avait frappé; puis vinrent successivement *Les Apôtres*, *Saint Paul*, *L'Antéchrist*, *Les Évangiles*, *L'Église chrétienne*, *Marc Aurèle*, tous les volumes de ses *Origines du Christianisme*, ce grand ensemble historique, qui a pu être discuté, mais qui a imposé le respect même aux esprits les plus prévenus. Ils sortent du cadre de nos études.

C'est à la même période de sa vie que se rattache le début d'une entreprise, dont l'honneur revient à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, mais à laquelle il a eu une si grande part, qu'on peut dire qu'elle est son œuvre : je veux parler du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Cette méthode comparative, dont M. Renan avait tiré de si grandes lumières pour l'étude du langage, il voulait l'appliquer à l'étude des textes. Les deux choses se tiennent. Si la comparaison des langues permet d'en saisir la parenté et d'en expliquer les différences, rien ne saurait être plus utile pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque que la comparaison des civilisations qui se sont développées sur les mêmes lieux et dans le même

milieu intellectuel. La seule civilisation sémitique que l'on pût en rapprocher jadis, la civilisation arabe, était de bien des siècles postérieure et empreinte d'un autre esprit. Les choses ont bien changé, du jour où l'épigraphie nous eut rendu l'antique Phénicie, si étroitement mêlée à l'histoire du peuple d'Israël, et derrière elle, tout ce monde araméen. qui touche au berceau des peuples sémitiques, et dont les rameaux vont rejoindre en Arabie les vestiges d'anciens empires, de bien des siècles antérieurs à celui de Mahomet. Sans doute les inscriptions ne nous donnent jamais que des renseignements fragmentaires, mais elles ont l'avantage inappréciable d'être des documents contemporains. Ce sont des jalons, et comme des témoins que nous a laissés l'antiquité. Seulement, pour en tirer le profit qu'on en peut attendre, il faut les rapprocher, les expliquer les unes par les autres, les réunir en un corps.

Le moment semblait bien choisi pour cela. L'inscription de Marseille, le sarcophage d'Esmounazar, roi de Sidon, donné par le duc de Luynes à la France, avaient considérablement élargi les bases de l'épigraphie phénicienne. Profitant de l'expédition de Syrie, M. Renan lui-même avait sollicité et obtenu une mission en Orient, qui devait se terminer d'une façon si tragique et si cruelle pour lui. Il en avait rapporté, avec la *Vie de Jésus*, un ouvrage peu connu du public, mais d'une haute portée scientifique, sa *Mission de Phénicie*, moins remarquable par l'importance des découvertes, que par l'excellence de la méthode avec laquelle il a su mettre à profit les moindres indications, pour éclairer d'un nouveau jour l'antiquité grecque, musulmane, phénicienne.

Presque en même temps, deux hommes, qui partagent avec lui l'honneur d'avoir fait revivre chez nous la science de l'épigraphie sémitique, si française par ses origines, M. le marquis de Vogüé et M. Waddington, exploraient l'île de

Chypre, Palmyre, le Hauran, la Syrie centrale, et en rapportaient tout un ensemble d'inscriptions qui permettaient à M. de Vogüé de poser les fondements d'un classement historique des alphabets sémitiques.

Sur la proposition de MM. Renan et Waddington, l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans sa séance du 17 avril 1867, adopta le projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, et, à partir de ce moment, cette grande œuvre, dont M. Renan était l'âme, a tenu la première place dans sa vie et dans ses préoccupations. Ceux qui l'ont vu travailler au *Corpus* savent avec quelle activité infatigable il en a poursuivi la réalisation, ne craignant pas de descendre dans les moindres détails, suivant, avec la patience d'un savant dans son laboratoire, la piste d'une inscription, écrivant lettre sur lettre, mettant tout le monde en branle pour obtenir la reproduction fidèle du monument, et luttant avec une volonté obstinée contre les résistances que suscite une pareille entreprise, sans jamais perdre de vue les grandes lignes de l'œuvre dont il avait accepté la direction.

Pendant vingt ans, j'ai eu le privilège, unique peut-être, d'y travailler avec lui et sous sa direction; je l'ai vu écrire, serrer de près l'expression de sa pensée, douter lorsqu'il fallait, et, par dessus tout, poursuivre, dans la lecture qui embrassait l'ensemble d'une inscription, dans la détermination d'un mot obscur ou dans le déchiffrement d'une lettre à moitié effacée, une parcelle de cette vérité qui était l'objet constant de ses recherches. La science était moins pour lui une affaire de résultats qu'une affaire de méthode. Aussi ne prisait-il rien plus chez les autres que la conscience dans le travail et la sincérité dans la recherche du vrai; et, quand il croyait l'avoir trouvée dans un de ses élèves, il s'attachait à lui, le suivait, le portait sur son cœur. Son visage rayonnait, quand on lui apportait une de ces modestes conquêtes qui

vous causent des joies que peuvent seuls comprendre les esprits passionnés de la curiosité scientifique ; alors il sacrifiait tout le reste, interrompait son travail, et mettait tout son bonheur à chercher avec vous, à vous aider à trouver et à se laisser dépouiller. On trouvait dans son regard de grands et précieux encouragements. Un mot de lui vous faisait honte des considérations mesquines et des questions de personnes auxquelles on se laisse si aisément entraîner, et vous remettait en face des véritables problèmes, et l'on sortait de ces visites l'âme plus calme et plus contente, et avec une vue plus nette du but à poursuivre.

C'est pour cela que je l'ai beaucoup aimé, et il m'a toujours prévenu par une affection si tendre et si profonde, que je ne puis la comparer qu'à celle d'un père.

On put voir sa méthode à l'œuvre lorsque l'année 1870 lui eut rouvert les portes du Collège de France. Ceux qui seraient allés à son cours pour y trouver de ces grandes envolées, à la manière de Michelet, transformant sa chaire en une tribune, et visant la foule, auraient éprouvé une singulière désillusion. Rien de plus sobre ni de plus austère que ces leçons. Il avait choisi cette petite salle des Langues, illustrée par Eugène Burnouf et Silvestre de Sacy. Là, devant quelques élèves assis au tour de la table, une fois par semaine, il expliquait un livre de la Bible, discutait les diverses interprétations ; parfois il proposait une correction qu'il traçait au tableau, pour la rendre plus sensible aux yeux.

L'autre leçon fut consacrée d'abord à l'étude comparée des alphabets sémitiques ; puis, quand il eut formé l'œil de ses auditeurs aux finesses de l'épigraphie, il attaqua les inscriptions. Il les prenait l'une après l'autre, examinait la forme des lettres, éclairait un mot par un autre, mettait tout son soin à cerner les difficultés, de façon à limiter de plus en plus le champ de l'inconnu. Il aimait à associer ses auditeurs à son

travail et à provoquer en eux l'esprit de recherche. Il appelait son cours un laboratoire, où se préparait le déchiffrement des inscriptions sémitiques. Il réunissait ainsi dans ses leçons les deux facteurs de l'histoire : la critique, fondée sur l'analyse philologique des textes, et l'étude des inscriptions, c'est-à-dire des documents contemporains, par lesquels il cherchait à éclairer les livres qu'il était chargé d'interpréter.

Et, quand le fruit fut mûr, il se détacha tout naturellement pour donner naissance à un nouvel arbre. On sait comment ce cours d'épigraphie a été transformé en une chaire d'antiquités sémitiques. M. Renan, qui en avait poursuivi la création de longue main, a eu la douce satisfaction d'y installer le savant, dont le nom est attaché à la stèle de Mésa et à tant d'autres travaux qui ont mis en lumière l'utilité de l'archéologie et de l'épigraphie combinées pour l'intelligence de l'antiquité hébraïque.

Toute cette activité scientifique n'était, pour M. Renan, qu'une préparation à l'*Histoire du peuple d'Israël*, inséparable, dans sa pensée, des *Origines du Christianisme* dont elle forme la grandiose introduction. Ainsi, arrivé près de la fin de sa carrière, il reprenait la première partie de son œuvre, qu'il avait laissée de côté pour se jeter en plein dans la bataille, mieux armé qu'il n'eût pu le faire trente ans auparavant, alors que ces études étaient en pleine ébullition. Nulle part n'apparaît mieux l'unité du plan que M. Renan s'était proposé dès le premier jour, ni l'effort de cette volonté, qui avait mesuré son œuvre à la durée de sa vie, et qui a trouvé en elle-même l'énergie suffisante pour la mener à terme. La mort lui a laissé le temps de l'achever; elle lui a refusé la satisfaction de jouir de son achèvement.

Par la manière de concevoir la naissance du peuple juif à la vie politique et sociale, et le développement de l'idée religieuse dans son sein, l'*Histoire du peuple d'Israël* porte à

chaque page la marque de la main qui l'a écrite. Elle est inspirée par les idées et les principes qui ont déterminé dès l'origine la pensée de M. Renan. Au point de vue de l'emploi des sources, elle est une réaction contre l'abus de la critique en histoire ; elle se distingue par ce sens profond de la réalité, qui sait faire revivre le passé sous la pénombre qui nous le dérobe ; aussi n'a-t-elle pu surprendre par sa hardiesse que ceux qui sont entièrement étrangers à la marche des études bibliques.

C'est autour des livres de Moïse que se livre la grande bataille. On sait comment la critique allemande en est arrivée peu à peu à considérer le document qui forme la partie la plus considérable du Pentateuque, celui auquel on a donné le nom d'Élohiste, comme un grand ensemble, tout de la même main, qui aurait été écrit sous une influence sacerdotale, bien après le retour de la captivité, par les hommes qui se groupaient autour du nouveau temple ; si bien que les parties historiques aussi bien que les parties législatives, depuis le *lux fiat* jusqu'aux prescriptions fastidieuses du *Lévitique*, seraient de l'époque d'Esdras. M. Renan s'est toujours insurgé contre ces conclusions. Le récit de la création, ne cessait-il de répéter, mais c'est de la plus haute et de la plus belle antiquité ; toute cette page est d'une parfaite unité, elle a été écrite d'un seul trait de plume. Et il ajoutait : « On n'écrit pas ainsi à une époque de décadence. Il ne se serait pas trouvé un homme, à l'époque d'Esdras, pour écrir cette page ; la main lui aurait tremblé. » Et il concluait en disant : « C'est le mythe le plus beau qu'il y ait dans aucune littérature. Il revêt la pensée de la façon la plus simple, sans aucune rhétorique et sans aucun souci d'effet littéraire. Cette conception de la création a séduit l'esprit humain, et c'est avec raison, car c'est la plus logique qu'il y ait jamais eu. Aussi elle a tué toute la mythologie, toutes les complications de dieux et de

déesses. C'est le coup de balai qui a clarifié tout cela et purifié le ciel! »

Raisons de sentiment, si l'on veut, mais le sentiment a sa raison d'être en ces matières, quand il est fondé sur une connaissance aussi approfondie du sujet, car il n'est alors que ce que nous appelons le sens historique. C'est l'esprit de finesse appliqué à l'histoire, et peut-être est-ce un défaut, pour la critique, que de s'appuyer trop exclusivement sur des preuves d'ordre géométrique. La critique, ainsi qu'aimait à le dire M. Renan, est un instrument très délicat; quand on le force, il se venge en vous répondant tout ce qu'on désire.

Sont-ce là des certitudes? Non, vraiment. M. Renan ne le pensait pas non plus. Les points d'interrogation dont il souligne toutes ses conjectures en sont la preuve. Ses affirmations même, dans le domaine de la critique historique, semblaient moins, par les nuances de doute ou de probabilité qu'il y introduisait, l'expression de la pleine possession de la vérité, qu'un effort pour y atteindre et pour marquer de quel côté il fallait la chercher. Les grandes reconstructions historiques ont leur haute valeur; elles sont, comme l'a dit éloquemment M. Darmesteter, la vision d'un univers en débris reflété dans une grande âme; mais elles sont par là même quelque chose de personnel et partant d'incomplet. La seule certitude est celle qui résulte des faits consciencieusement recueillis. Et voilà pourquoi M. Renan attachait un si grand prix aux recherches patientes de l'épigraphie, dans laquelle chaque découverte est une pierre ajoutée à l'édifice de la science. On eût dit que, pénétré de l'incertitude de nos connaissances, peut-être aussi découragé des résultats négatifs de la critique biblique, il reportât la meilleure part de ses efforts sur ce travail obscur, dans lequel la personnalité s'efface, pour ne plus laisser voir que l'œuvre de la science qui se fait peu à

peu de l'accumulation de nos travaux. La vanité littéraire y perd peut-être, mais on y trouve ces joies intimes que donne le sentiment d'avoir ajouté quelque chose à la somme de nos certitudes. Aussi, malgré l'éclat incomparable d'écrits qui l'ont placé au premier rang des écrivains de notre siècle, il a toujours gardé une secrète prédilection pour cette œuvre anonyme et impersonnelle, mais qu'il n'estimait ni la moins utile, ni la moins durable.

M. Renan a réuni, dans quelques articles de la *Revue des Deux-Mondes*, ce que j'appellerais les pièces justificatives de son *Histoire d'Israël*. C'est au Collège de France qu'il la préparait, sous les yeux de ses auditeurs. Son cours, durant les dernières années de sa vie, a été consacré à une sorte de révision, dans laquelle il reprenait les textes qui servaient de base à son *Histoire*, discutait les diverses possibilités, pesait le pour et le contre et cherchait de quel côté penchait la balance. Il faut avoir assisté à ces leçons pour savoir quelle finesse il apportait dans ces discussions, quel art consommé et quel sens profond de l'antiquité dans ces rapprochements, qui venaient à chaque instant faire jaillir du cliquetis des idées une nouvelle lumière. C'eût été singulièrement se tromper que d'y chercher des développements oratoires et des phrases bien cadencées. C'était une conversation familière, qui pouvait paraître parfois décousue, une sorte d'improvisation, reposant sur une longue étude du sujet. Il ne craignait pas de se répéter, de se reprendre, de se corriger. C'était sa pensée qu'il apportait à ses auditeurs, ses doutes qu'il leur soumettait, sa méthode qu'il cherchait à leur inculquer.

Il était vraiment professeur, au sens où il avait toujours rêvé de l'être, et il s'est acquitté de ces fonctions jusqu'au bout, comme du plus sacré des devoirs. Le public le sentait et il se pressait, toujours plus nombreux, à ses cours. Chaque année, chaque semaine ajoutait de nouveaux auditeurs

à ceux qui l'avaient suivi dès l'origine. Ainsi, plus il allait, et plus il se sentait libre de toute attache et sûr d'être compris. A mesure qu'il avançait en âge, il semblait que son ton s'élevât et que sa parole portât plus loin. On peut dire que l'âme du Collège de France avait passé dans ses leçons, et ces leçons étaient sa vie. Il ne les a interrompues que le jour malheureux où sa grande voix s'est éteinte.

Parmi les dernières notes de M. Renan, se trouvent ces lignes qui peuvent être considérées comme son testament : « *Quand on vieillit, on aime à se dire : Et maintenant, va, mon âme, achève ta destinée et repose-toi. Tu ressusciteras pour la part qui t'est réservée, à la fin des jours.* » Au-dessous, il avait ajouté : « justes, par leur obscurité même », et au-dessus : « Préface, fin. » Ces mots, qui devaient former la fin de la préface de son dernier volume, résument bien sa vie et sa pensée. Oui, son œuvre était achevée ; il avait réalisé, point par point, le programme qu'il s'était proposé dès le début de sa carrière. Soutenu par une énergie indomptable, il avait travaillé sans relâche pendant toute sa vie, et triomphé des plus grandes difficultés. Il pouvait se reposer. Et l'on est tenté de se demander s'il est bien utile de reprendre encore après lui ces problèmes que l'on agite à l'infini sans jamais en voir le fond, et si le vieil hébreu ne doit pas céder la place à des disciplines plus jeunes ? Messieurs, rien n'aurait été plus loin de la pensée de M. Renan. Jamais il ne lui est entré dans l'idée que la science fût finie après lui. Quand il créait la chaire des antiquités sémitiques, il ne voulait pas la substituer à l'enseignement de l'hébreu, mais donner un porte-voix à une science nouvelle et doter ainsi le Collège de France de deux enseignements parallèles qui devaient s'éclairer mutuellement.

Longtemps encore la langue hébraïque restera la base de

la philologie comparée des langues sémitiques, parce que c'est la seule langue sémitique ancienne que nous puissions saisir dans son plein développement grammatical. De même, après comme avant la découverte de l'épigraphie, la Bible restera le centre des études sémitiques, parce qu'elle renferme tout un ensemble d'idées dont a vécu l'humanité, et qui font l'intérêt supérieur de ces études.

Or, il nous importe beaucoup de savoir quelle est l'origine de ces idées, à quelle époque elles ont fait leur apparition dans le monde, comment elles s'y sont développées et jusqu'à quel point elles font partie du patrimoine du peuple juif. On peut y arriver jusqu'à un certain point par l'étude directe des textes qui nous les ont transmises; mais l'expérience prouve que, si la critique est très habile à redresser les erreurs de la tradition, il lui est plus malaisé de refaire la genèse d'une idée et de surprendre le secret de sa formation.

C'est ici que la méthode comparative trouve sa place. On se plaint quelquefois de la pauvreté des résultats que donne l'épigraphie. Il faut songer que nous ne sommes qu'au début de ces études. Les inscriptions qu'on a trouvées ne sont rien à côté de celles que l'on découvrira encore. Et déjà, ces découvertes ont amené, dans la manière d'envisager l'ancienne littérature hébraïque, de profondes modifications. Les inscriptions sémitiques ne sont d'ailleurs que l'une des suorces auxquelles doive s'alimenter la connaissance de l'antiquité hébraïque. L'Égypte et l'Assyrie présentent avec elle des points de contact, moins intimes, peut-être, mais autrement nombreux. C'est une mine inépuisable, d'où l'histoire politique du peuple juif, sa législation, sa religion même peuvent tirer de grands éclaircissements.

La langue et la littérature hébraïques reçoivent ainsi à leur tour de ces sciences nouvelles, qui sont venues élargir le cadre des études sémitiques, le concours qu'elles leur avaient prêté

à l'origine, et toutes ensemble forment un faisceau, dont on ne pourrait rien distraire, sans que le reste n'eût à en souffrir. Notre Collège, par sa constitution et par l'esprit qui l'anime, semble fait pour accueillir de pareilles disciplines, qui ne pourraient être enseignées nulle part ailleurs avec la même ampleur ni la même liberté.

Il convient donc de remercier l'éminent directeur de cet établissement et l'assemblée des professeurs, dont le zèle éclairé a décidé le maintien de la chaire de langue et littérature hébraïques au Collège de France. Je manquerais à un devoir, Messieurs, si à ma profonde reconnaissance pour tous ceux dont la grande bienveillance m'a porté à cette chaire, je ne joignais l'expression de mon attachement pour la maison que je quitte et pour une jeunesse que j'aimais et que je ne retrouverai pas sur ces bancs. Pendant seize ans, j'ai été chargé du cours d'hébreu à la Faculté de théologie, et ces méthodes, que vous appliquez dans vos amphithéâtres, j'ai appris à les mettre en pratique à côté de collègues dont plusieurs avaient été mes maîtres. J'ai trouvé, dans leur enseignement, cette recherche ardente, cet effort constant de la pensée, qui entretient la vie dans la science et qui n'a d'analogue que dans votre manière de travailler.

Où donc est la différence? C'est que la théologie cherche la vérité dans le domaine religieux. Elle part de ce principe que la religion est le but de l'homme et que le christianisme en est l'expression parfaite, et elle cherche, par des spéculations fondées sur l'étude des textes et sur celle de l'histoire, à en dégager l'idée et à en trouver la formule scientifique. De là viennent les combats qui se livrent parfois dans une âme droite, quand elle voit l'objet qu'elle poursuit reculer devant elle ou lui échapper.

Votre but est autre, Messieurs. Vous recherchez le vrai, avec une entière indépendance d'esprit, sans aucune pré-

somption, et sans autre préoccupation que l'avancement de la science; et vous vous jugez suffisamment récompensés par le sentiment d'y avoir fait quelques progrès.

Mais, si nous n'apportons pas ici les préoccupations d'un autre enseignement, nous ne nous en désintéressons pas pour cela. Il est des problèmes qu'on ne peut passer sous silence sans injure envers la vérité. M. Renan était de cet avis; à côté de la recherche scientifique, il a toujours fait une grande place dans sa vie à ces choses qui ont assez de corps pour qu'on en cause, pour qu'on en vive, pour qu'on y pense toujours, mais qu'il estimait n'être pas assez certaines pour qu'on fît profession de les enseigner.

Par là il se séparait d'esprits éminents avec lesquels il était dans une étroite communauté scientifique. Je l'ai entendu, au lendemain de la mort de M. Littré, dire ces paroles qui résonnent encore à mes oreilles : « Sa mort est la condamnation du positivisme; sa philosophie n'a pas pu le mener jusqu'au bout. » Sa philosophie, à lui, ne l'a jamais abandonné; je pourrais presque dire sa religion, car, lorsqu'on sort du domaine des faits scientifiquement constatés, on entre dans celui des aspirations du cœur et de la concience, avec lesquelles les faits se trouvent souvent en opposition. De là viennent ces contradictions qu'on lui a reprochées comme la marque de je ne sais quelle indécision de l'esprit, et que connaissent, à quelque degré, tous ceux qui ont une fois touché à ces problèmes. Les uns y opposent une affirmation obstinée, M. Renan les résolvait dans un doute qui n'était que l'aveu d'impuissance d'un grand esprit, et que le désir de ne pas fermer la porte à la vérité.

La veille de sa mort, quand déjà il ne pouvait plus se faire entendre et que sa main tremblante cherchait encore à fixer sa pensée, parmi les caractères presque illisibles qu'il jetait sur le papier, on a pu lire les mots « *affirmation*, *contradic-*

tion. » Tandis que je déchiffrais avec peine ce dernier sillon de sa pensée qui s'en allait, il me semblait que son âme s'ouvrait devant moi, et que je la voyais passer par toutes les angoisses de Job et par tous les doutes de l'Ecclésiaste, ces deux pôles de sa pensée, et je me rappelais ces livres qui nous touchent si profondément, parce qu'il y a mis toute son âme. Alors j'ai compris comment l'homme, qui a écrit la Prière sur l'Acropole et qui a donné au soleil du Parthénon sa dernière pensée, avait pu consacrer sa vie à étudier la littérature du peuple juif : c'est que nulle part le problème de la destinée de l'homme n'a été posé avec un sentiment aussi poignant de son infirmité et une foi aussi grande dans la réalisation finale du but de l'humanité.

Tout cela, Messieurs, rentre dans le domaine des choses que nous saisissons par le cœur, que nous ne pouvons pas démontrer. Nous y travaillons pourtant en faisant l'œuvre de la science. Nul n'a apporté plus de fermeté que M. Renan dans cette recherche. S'il doutait, là où il ne savait pas, ce qu'il savait, il l'affirmait avec une grande force. Sa parole même, un peu flottante dans la conversation, prenait une rare précision quand il émettait une conviction scientifique. Rien alors ne lui eût fait retrancher quelque chose à l'expression de sa pensée, et il pouvait dire de lui-même ces fières paroles : « Ceux qui me connaissent me rendront cette justice, que ce dont j'ai une fois embrassé la pensée comme un devoir, je ne l'abandonne pas. » Nous tâcherons de suivre son exemple, avec un juste sentiment de l'imperfection de nos connaissances, et nous tendrons à nous rapprocher du but, sans prétendre y arriver, mais sans jamais non plus abandonner cette grande liberté qui fait votre force et qui est votre gloire.

REVUE DES LIVRES

Les Métèques athéniens, par Michel Clerc, ancien membre de l'École française d'Athènes, maître de conférences à la Faculté des lettres d'Aix. — 1 vol. Paris, Thorin, 1893.

M. Michel Clerc, dans un ouvrage qui, présenté sous forme de thèse à la Sorbonne, a obtenu un légitime succès, a étudié, comme il l'a indiqué lui-même dans un sous-titre, « la condition légale, la situation morale, et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes. »

On peut dire que la question des métèques, souvent traitée, mais incomplètement, par plus d'un savant, l'est maintenant d'une façon définitive. M. Clerc s'est révélé historien à la fois consciencieux et sagace; les recherches minutieuses de l'érudit et de l'épigraphiste n'excluent pas de son livre le goût des sages généralisations, comme il convient à l'œuvre d'un bon disciple de Fustel de Coulanges et de Foucart.

La thèse nous apprend nettement l'histoire politique et la condition sociale des métèques, et de cette histoire écrite avec une grande sûreté d'information et une grande justesse de pensée, ressort ce qu'il est plus intéressant encore de connaître, l'importance de cette classe d'habitants, nous allions dire de citoyens, dans la vie de la république athénienne. Les étrangers ont su se mêler d'une façon si intime, malgré des réserves nécessaires, aux Athéniens d'origine, et ceux-ci leur ont donné une hospitalité si libérale, que la cité en a pris une forme, un aspect moral très particuliers, et que leur influence a été grande sur la richesse, sur les mœurs publiques, sur la religion et sur l'art. Peut-être M. Clerc aurait-il pu mettre en plus vive lumière ces conséquences tantôt heureuses, tantôt funestes, d'une institution qu'il connaît si bien, et nous fait si bien connaître. Cette idée, qui ressort naturellement de chacun des chapitres du livre, n'y est pas assez souvent, ni assez fortement exprimée, et nous regrettons que quelques pages vives, qu'il lui eût consacrées, ne viennent pas couper de ci de là des expositions un peu arides de faits, et des discussions un peu sévères de doctrines.

Ce reproche et quelques autres que l'on a pu adresser à l'auteur à propos de son étude sur la situation juridique des métèques, voilà du reste toute la part de la critique. Les chapitres qui intéressent plus directement les lecteurs de cette *Revue*, et qui portent cette rubrique : *Les métèques et la religion*, sont parmi

les meilleurs du livre. Nous n'avons guère qu'à les analyser; l'un a pour objet les cultes étrangers, l'autre les cultes de la cité.

Pour le premier, M. Clerc l'a déclaré lui-même, il avait un guide presque infaillible, le livre de M. Foucart sur *Les associations religieuses chez les Grecs.* Mais le point de vue n'est pas le même. M. Foucart a fait l'histoire détaillée de tous les cultes et de toutes les associations religieuses établies à Athènes; M. Clerc devait surtout se préoccuper de savoir pour quelles raisons et jusqu'à quel point les Athéniens ont permis aux étrangers d'introduire et de pratiquer leurs cultes dans leur ville d'adoption. Les anciens, comme on sait, ne croyaient pas à l'omnipotence exclusive de leurs divinités propres, et les Athéniens, en particulier, ont toujours admis que chaque peuple avait le droit d'invoquer les dieux qui leur convenaient, et que ces dieux pouvaient avoir autant de puissance que les leurs. Aussi permettaient-ils sans peine à leurs hôtes d'apporter avec eux leurs idoles et de les dresser dans des enceintes réservées. Ce fait s'accorde très aisément avec d'autres qui semblent contradictoires, comme l'intolérance dont les Athéniens firent preuve envers Anaxagoras, par exemple. C'est que, par un juste retour, les Athéniens n'entendaient point que les étrangers, non plus que les citoyens, s'attaquassent aux dieux traditionnels de la cité. Le respect qu'ils gardaient eux-mêmes à des croyances importées, ils voulaient qu'on le témoignât également aux croyances nationales, et c'était justice. C'est pour cela que l'introduction d'un culte nouveau était soumise à des formalités importantes dont la principale était l'autorisation du peuple et du sénat. Mais sous réserve de cette autorisation les Athéniens ont plutôt sollicité et favorisé les établissements de religions étrangères qu'ils ne les ont découragés, parce que c'était un moyen d'attirer les étrangers eux-mêmes, et d'accroître le mouvement du commerce et de l'industrie, avec la prospérité de l'État.

La plus grande liberté religieuse était donc laissée aux métèques, non pas seulement en principe, mais dans le détail; de là les formes très particulières que prirent les associations d'étrangers, nées du besoin d'adorer en commun les divinités nationales. Ces associations, que M. Foucart a si bien étudiées, les thiases, les orgéons, les éranes, M. Clerc les étudie à son tour, et marque surtout avec une grande précision la différence de ces collèges tels qu'ils étaient constitués à Rhodes et en Asie Mineure, par exemple, et tels qu'ils étaient constitués à Athènes; il explique comment ces associations, d'abord restreintes à ceux qui les avaient fondées, se sont ouvertes peu à peu à des étrangers d'origine différente, et même aux Athéniens; il insiste avec raison sur l'utilité qu'étrangers et indigènes retiraient de se coudoyer ainsi amicalement. Un point seul est omis, sur lequel nous voudrions que M. Clerc s'expliquât un jour. Nous sommes frappé de voir tous les étrangers domiciliés à Athènes se grouper ainsi, dès qu'ils sont en nombre, en confréries toutes à peu près semblables, toutes régies de même, organisées de même ou peu s'en faut, avec les mêmes dignitaires religieux ou civils, et nous nous demandons si l'État n'a pas pris

une part importante dans cette organisation uniforme, s'il ne l'a pas imposée, en quelque sorte, aux hôtes de la république, dont il pouvait de cette manière surveiller non seulement les idées et les croyances, mais peut-être aussi la conduite.

L'histoire des introductions successives des cultes étrangers à Athènes et au Pirée, et de l'extension de chacun d'eux est, on le conçoit, des plus intéressantes, puisque le contact de ces religions nouvelles et de la religion nationale a dû nécessairement amener bien des modifications réciproques dans la pensée des Athéniens comme de leurs hôtes. Aussi M. Clerc a-t-il eu raison de retracer cette histoire, et de réunir en faisceau les connaissances éparses dans nombre de livres et de mémoires épigraphiques; mais peut-être a-t-il un peu trop insisté sur les faits, qui étaient connus, et pas assez sur les conséquences générales, qui le sont moins et dont l'importance est grande. Toujours est-il qu'on aura recours à ce chapitre des *Métèques* en toute sécurité, quand on voudra se renseigner sur les cultes importés en Attique au v[e] siècle. Zeus Milichios, Bendis, la Mère des dieux phrygienne, Cotytto, Sabazios, ou au iv[e] siècle, Isodaitès et Men, Astarté sous ses diverses formes, Melkarth, Isis et tant d'autres divinités de Phénicie, d'Asie ou d'Égypte, ou au iii[e] siècle, des dieux alexandrins comme Sérapis, des dieux phéniciens comme Asclépios, des dieux d'Asie, comme Artémis Nana ou Zeus Labraundos.

Nous devons enfin noter comme très nette dans sa sobriété et très juste la réfutation de l'erreur plusieurs fois admise qu'au-dessus de tous leurs cultes particuliers les métèques avaient un culte commun, celui de *Zeus Métoikios*. Ce dieu, introduit dans le Panthéon grec sur la foi d'un lexicographe et d'une anecdote douteuse rapportée par Pausanias, doit en être définitivement expulsé.

Les cultes communs à tous les métèques (beaucoup étaient non des barbares orientaux, mais des Hellènes) c'étaient, M. Clerc l'a très bien exprimé, les cultes mêmes de la cité, auxquels tous étaient admis avec la plus grande tolérance. « Les étrangers, pour l'exercice de leurs cultes nationaux, profitaient aussi bien que les métèques de la large tolérance d'Athènes. De même nous avons vu que devant les tribunaux athéniens, les étrangers, sans jouir de droits positivement définis comme ceux des métèques, n'étaient point cependant livrés à l'arbitraire des juges. C'est devant la religion de la cité que l'étranger et le métèque différaient complètement, et cette différence est essentielle : c'est la part faite aux métèques par la cité dans les cérémonies de ses cultes officiels qui nous fait le mieux comprendre la véritable situation légale des métèques athéniens » (p. 148). Le chapitre où M. Clerc apporte les preuves de cette affirmation est bien plus personnel que le précédent, et il est très solide. Nous y apprenons que « les cérémonies religieuses dont les étrangers étaient exclus, les métèques y participaient, et l'on peut dire que réellement, sans être pourtant citoyens, μετεῖσι τῶν ἱερῶν. Non pas qu'ils fussent mis sur le même pied absolument que les citoyens : ceux-ci, au contraire, conservaient certains privilèges. Mais si

les métèques différaient par là des citoyens, ils différaient bien davantage des étrangers qui n'avaient à ce culte aucune part » (p. 149).

Les métèques, comme les citoyens, pouvaient offrir des sacrifices particuliers dans les temples, et participer directement aux fêtes, aussi bien à celles dont les frais étaient supportés par l'État qu'à celles dont ils incombaient aux dèmes. Les métèques pouvaient même, comme les citoyens, recevoir une part des chairs des victimes, mais cette part était moindre que celle des citoyens, et d'ailleurs le privilège ne leur était pas toujours accordé. Ils participaient aux pompes et aux processions aussi bien que les Athéniens; le fait est bien connu en ce qui concerne les grandes Panathénées, où les métèques portaient des bassins appelés σκάφαι, où leurs femmes et leurs filles sous les noms de *hydriaphores* et de *skiadéphores*, portaient des urnes et des parasols; on a pu reconnaître les unes et les autres dans quelques figures de la frise du Parthénon.

M. Clerc croit pouvoir démontrer par d'ingénieuses inductions, à défaut de documents formels, que les métèques prenaient aussi part aux jeux et aux concours qui complétaient les fêtes religieuses, combattant tantôt entre eux, tantôt avec les Athéniens. La meilleure raison qu'il donne est que les étrangers étaient souvent admis à ces jeux et que par suite il serait bizarre d'en voir exclus des gens qui étaient presque des citoyens.

Ce chapitre est excellent et très net, aussi bien que le suivant, où il est question des liturgies imposées aux métèques, en particulier de la chorégie, sans doute restreinte aux fêtes Lénéennnes. Il y a sur ces points bien des obscurités, et nous ne voulons pas suivre l'auteur dans des discussions de détail qui du reste nous semblent d'ordinaire très sagement conduites; il nous suffit de donner la conclusion « qu'il ne semble pas que la chorégie des métèques ait dû être pour eux une charge bien lourde; réduite à une seule fête, le tour de chacun des métèques en état de la supporter devait revenir fort rarement. De sorte que la chorégie des métèques nous apparaît plutôt comme une charge honorifique, que les plus riches d'entre eux devaient remplir à l'envi, pour être pendant quelques jours parmi les personnages en vue de la ville, et aussi pour s'attirer la faveur du peuple en présentant un chœur aussi bien organisé et aussi richement équipé que possible » (p. 172).

M. Clerc termine par quelques considérations sur l'admission des métèques au culte d'Éleusis. Ce culte leur était ouvert, comme à tous les Hellènes, comme aux isotèles, à plus forte raison comme aux esclaves publics, mais jusqu'à quel point? Cela reste douteux; rien ne nous a encore appris quel degré pouvait atteindre leur initiation, si elle s'arrêtait à la *myésis*, ou si elle allait jusqu'à l'*époptéia*, ni s'ils pouvaient devenir mystagogues.

On voit par cette analyse rapide avec quelle ténacité perspicace l'auteur sait fouiller les questions historiques; notre résumé n'a porté que sur une petite partie du volume, mais les mêmes qualités se retrouvent dans tous les chapitres, et l'on comprend que nous n'hésitions pas à classer ce volume parmi les meil-

leures thèses relatives aux institutions grecques qu'ait produites notre jeune École d'Athènes.

PIERRE PARIS.

Chrestomathia Qorani arabica. *Notas adjecit, glossarium confecit* C. A. NALLINO. — Lipsiæ, W. Gerhard, pp. VI, 68 et 74 (arabe). 4 m.

Même de nos jours il ne manque, sans doute, pas de personnes qui sont amenées à l'étude de la littérature arabe par intérêt théologique ou par zèle pour l'histoire religieuse, dans le seul but de connaître la langue dans laquelle sont rédigés tous les documents fondamentaux de l'Islam et tous les textes propres à en éclairer le développement ultérieur. Mais les instruments destinés à leur faciliter l'accès de semblables études n'existent pas encore. Tandis que les étudiants désireux de s'initier à la langue arabe ou à la littérature arabe, pour elle-même, disposent d'un bon nombre de manuels ou d'introductions pour diriger leurs premiers pas dans le vaste champ de ces études; tandis que ceux qui veulent se consacrer à l'histoire grammaticale possèdent dans l'*Anthologie grammaticale arabe* de De Sacy un guide encore excellent de nos jours, il n'y a pas encore de livres d'enseignement propres à introduire les commençants dans la littérature si considérable et si variée de l'Islam. Celui qui voudrait, par exemple, apprendre à connaître cette masse du Ḥadîth, à laquelle il est indispensable de s'initier pour saisir la formation et l'évolution de l'Islam, ne trouverait aucun manuel, aucune chrestomathie lui permettant de se reconnaître dans le langage, les procédés, l'esprit de la tradition mohamétane, avant qu'il soit capable d'entreprendre par lui-même l'examen des grands recueils. A bien plus forte raison ne disposerait-il d'aucun moyen pour se familiariser avec les principes de critique, dont l'application s'impose à l'étude judicieuse et à l'appréciation historique de cette littérature. Or les mêmes lacunes existent dans toutes es autres branches de la science relative à l'Islam.

Ces lacunes doivent être encore beaucoup plus gênantes pour les *maîtres* que pour les *élèves*, puisqu'il leur est impossible, dans leurs conférences sur des sujets proprement islamiques, de mettre entre les mains de leurs auditeurs un manuel propre à les orienter, permettant aux élèves de se préparer à la leçon et pouvant servir de livre de lecture ou de texte pour les explications du professeur. On était en droit d'espérer que les écoles spéciales qui préparent tout particulièrement leurs élèves à la connaissance de l'Islam, seraient sensibles à ce fâcheux état de choses et qu'elles produiraient les instruments de travail désirables, ne fût-ce que pour répondre à des besoins d'ordre pratique. Il faudrait d'abord, outre une bonne Chrestomathie du Coran, une Chrestomathie du Ḥadîth, offrant un choix judicieux de textes sur des questions intéressantes par elles-mêmes, un glossaire spécial à la fois philologique et explicatif, propre à

initier l'élève à la connaissance des sujets traités, une introduction destinée à dégager la valeur théologique des textes, leur place dans l'histoire de l'évolution religieuse et donnant enfin les règles d'une étude méthodique et critique des documents cités.

Comme Introduction au Coran, par lequel il faut naturellement commencer toute étude de l'Islam, nous possédons heureusement la *Geschichte des Korans* (Goettingue, 1860) de Nöldeke, un modèle de critique pénétrante et d'exposition scientifique attrayante. C'est là un ouvrage que le savant aussi bien que l'étudiant doivent toujours avoir sous la main, toutes les fois qu'ils s'occupent de l'étude du Coran. Ce qui manquait jusqu'à présent pour l'étude première des passages du Coran vient de nous être fourni par l'orientaliste italien, M. Nallino, dans le livre dont le titre est énoncé en tête de cette notice et pour lequel tout professeur d'arabe, tout maître chargé d'enseigner le Coran, lui seront reconnaissants.

Dans le choix et la disposition didactique des passages du Coran, M. Nallino a témoigné de beaucoup de tact et d'une claire intelligence des besoins de l'enseignement scolaire comme de l'étude personnelle, dans la forme et dans le fond. Il eût été, sans doute, plus approprié de placer les n[os] 17, 18 et 19 (*Sur.*, CXII; CXIV; I) au début du livre, comme le voulaient et le sujet qu'ils traitent et la langue plus facile dans laquelle ils sont rédigés. Mais ce sera l'affaire du maître de commencer par ces morceaux-là. Les fragments choisis représentent, du reste, d'une manière à peu près complète, les diverses étapes de la révélation coranique avec leur style réellement distinct. Dans un espace relativement restreint (74 p.) ils nous offrent les modèles des différents éléments dont se compose le livre de la révélation de Mohammed : sentences visionnaires, qui ne se distinguent pas beaucoup des Sag̓' ou révélations des Kâhin païens, ce qui permet justement de les y rattacher; — textes narratifs, légendes bibliques, enfin des fragments législatifs. Comme tel, le choix de la quatrième surate nous paraît heureux.

Aux textes M. Nallino a joint un double commentaire pour en faciliter la compréhension et l'interprétation exégétique, d'une part une explication verbale, d'autre part les éclaircissements qui permettent d'en saisir les éléments historiques. Dans des notes attachées au texte il a réuni tout ce qui, en dehors des renseignements grammaticaux, peut contribuer à l'intelligence des chapitres du Coran utilisés. Dans un glossaire spécial il a fourni ce que l'on peut donner de meilleur, dans un ouvrage de ce genre, au point de vue de la philologie moderne. Pour l'explication des formes verbales il renvoie les élèves, non seulement aux manuels de grammaire généralement employés, mais aussi aux travaux de philologie sémitique où l'on peut acquérir une connaissance plus approfondie de la formation de ces langues. De la sorte l'élève peut, dès le début de ses études, apprendre à connaître les résultats les plus importants de la philologie et se sentir incité, dès l'interprétation de ces textes faciles, à pénétrer plus avant dans l'arsenal de la science.

Dans son glossaire l'auteur a accordé beaucoup d'importance aux *realia* de l'histoire, de la civilisation et de la religion. Il ne se borne pas à donner l'explication convenable des expressions et des concepts; il cite chaque fois les ouvrages et les dissertations de la plus récente littérature, où les étudiants peuvent trouver une connaissance des choses plus approfondie. Ainsi son livre n'est pas une sèche chrestomathie pourvue d'un aride glossaire; il fournit à l'étudiant une véritable orientation dans la littérature scientifique du sujet et lui permet de se familiariser avec les questions. On ne peut que louer le soin avec lequel l'auteur a rédigé les divers articles de son glossaire justement en ces matières.

Selon l'usage nous nous permettrons seulement, dans ce compte rendu, d'ajouter quelques observations et quelques renseignements complémentaires à ceux qui sont consignés dans les notes et dans le glossaire.

A propos de *Surate* LXXXV, v. 4 (p. 6, col. 2) il faut citer maintenant aussi l'article publié par M. Jules Deramey dans cette *Revue* (t. XXVIII, p. 14 et suiv.) sur *Les Martyrs de Nedjrân*. L'auteur ne pouvait pas encore le connaître, puisque son livre était achevé déjà un an avant la publication de l'article.

Sous la *Surate* XXI, v. 80 (p. 12, col. 2) nous nous serions attendu à voir mentionner que l'aptitude de David à fabriquer des cuirasses est déjà signalée fréquemment dans l'ancienne poésie arabe (cf. Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, Leipzig, 1886, p. 332 et suiv.; — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III (1889), p. 363; — et mon travail sur le *Dîwân de Ḥuṭej'â*, Leipzig, 1893, p. 110, sur XI. 11).

A propos de *Surate* XVIII, v. 8 à 35 (p. 13, col. *b*), la légende des Sept dormants, voir Aug. Müller, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLII (1888), p. 40 et Schreiner, *ibid.*, p. 436 et suiv.

Dans le glossaire s. v. *ǧinn* (p. 26. col. 2) il aurait fallu renvoyer à la notice détaillée de Robertson Smith dans ses *Lectures on the religion of the Semites* (Index, s. v. *Jinn*).

Au sujet de la racine *shṭn* (p. 41, col. 2) il eût été utile de signaler à l'étudiant la dissertation que lui a consacrée Van Vloten dans le *Feestbundel aan prof. M. de Goeje* (Leyde, 1891). Cf. *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft*, XLV, p. 685, note 2.

Sur *'Îsâ* (p. 49, col. 1) l'auteur donne un exposé complet des tentatives modernes pour expliquer la forme arabe du nom de Jésus. Il aurait pu mentionner encore une notice d'Aug. Müller, dans les *Theologische Studien und Kritiken* de 1891. Du reste on ne présentera guère d'explication plus lumineuse de cette forme étrange de nom que celle de S. Fränkel, d'après lequel 'Îsâ serait formé par consonance avec Mûsâ (comme Kâbîl = Kajin et Hâbîl = Abel).

Le mot *sâ'iḥ*, défini dans le glossaire : « multum jejunans et precans, devotus religioni », aurait mérité aussi d'être suivi dans l'*évolution* de sa signification. Cette définition correspond, en effet, à l'usage postérieur. Dans les temps anciens on a vraisemblablement entendu par ce terme ce qui est conforme à son

sens littéral : des ascètes errants, sans demeure fixe. Dans les surates IX, v. 113 et LXVI, v. 5, du Coran, les *sâ'iḥûn* (masculins) et les *sâ'iḥât* (féminins) sont mentionnés parmi un ensemble de dénominations qui visent les attributs d'hommes et de femmes renonçant au monde [1]. Il est vrai que les plus anciens commentateurs entendent déjà ces mots dans le sens de *jeûneurs*. Ils les expliquent en se plaçant à un point de vue certainement très ancien dans l'Islam, mais qui n'a pas encore fait son apparition dans le Coran. Un vieux Ḥadîth prête encore a Abû Bekr, lorsqu'il est obligé de quitter La Mecque, ces paroles : « urîdu an asiḥa fî-l-arḍi wa-a'buda Rabbî », c'est-à-dire : « je veux parcourir le monde et servir mon Dieu » [2]. C'est ainsi que les termes *sâ'iḥun* et *sâ'iḥât*, dans le Coran, doivent encore être interprétés d'après le sens littéral. On sait comment de très bonne heure la première évolution de la pensée religieuse dans l'Islam a étouffé les germes naissants de l'ascétisme et répudié toute espèce de renoncement au monde et de monachisme (rabbânijja) [3]. Cette tendance a généralement prévalu par opposition à la conception chrétienne. Jésus, en effet, passait pour « le chef des ascètes et l'imâm des *sâ'iḥîn* [4]. » En vertu des mêmes idées certains étymologistes ont dérivé également le mot *masîḥ* (Messie) du verbe *sâḥa* « errer ». Parmi les sentences du Ḥadîth dans lesquelles l'Islam repousse le monachisme figure aussi la suivante : *lâ sijâḥata fî-l-islâm* [5] *wa-lâ tabattula fî-l-islâm* [6], c'est-à-dire : « la manière de vivre du *sâ'iḥ* n'existe pas dans l'Islam [7] et le renoncement au monde n'existe pas dans l'Islam. » Mais de même qu'au point de vue du Coran le *tabattul* ne semble pas complètement répudié (*Sur.* LXXIII, v. 8; Nallino, p. 5, 5 bas), de même à cette époque la manière de vivre du *sâ'iḥ* passait pour une manifestation parfaite, agréable à Dieu, du sentiment

1) Ainsi que je l'ai montré dans mes *Muhammedanische Studien*, II, p. 296, note 7, les religieuses et les femmes ascètes (nasikât, rawâhib, kâbinât) sont connues des Arabes préislamiques. A elles se rapporte peut-être aussi le vers *Ṭarafa*, VI. 51. On trouve aussi *kawâhin*, le pluriel de *kâhinat* dans un vers d'A'shâ dans *Lisân al-'arab*, s. v. *kmr*, *nshṣ*, VI, p. 426 fin, VIII, p. 366, 5. Dans l'ancienne poésie arabe les religieuses inspirent les comparaisons les plus variées; voir mes observations, *Dîwân de Ḥuṭej'a*, p. 216, 218 (sur 78, 10; 179, 7). Le poète Humejd b. Thaur compare un arbre de feuillage sombre aux « religieuses qui s'abstiennent de boire » à cause de leurs vêtements sombres (*Lisân al-'arab*, s. v. *lmj*, XX, p. 125, 17).

2) Al Buchâri, *Manâkib al-anṣâr*, n° 45 (éd. Krehl, III, p. 36, pénult.).

3) Voir *Muhammedanische Studien*, II, p. 393-397. Voici encore une citation à rajouter à celles que j'ai données : *Ṣawâmi'u-l-mu'minîna bujûtuhum*, c'est-à-dire « les cellules des croyants, ce sont leurs maisons » (Al-Dahabî, *Mizân al-i'tidâl*, II, 387.

4) Al-Ṭurṭûshî, *Sirâǵ al-mulûk*. p. 7, 21 : *inua 'Îsâ rûḥ Allâh wa-kalimatuhu ra's al-zâhidîn wa-imâm al-sâ'iḥîn*.

5) Citée aussi dans *Al-Gauharî*, s. v. *sjh*.

6) Abû Dâwûd al-Siǵistânî, *Kitâb al-marâsîl* (le Caire, 1310), p. 23, 1.

7) Il est curieux que dans les *Mille et une Nuits* (Conte de 'Ali Nûr al-dîn et Marjam al-zunnârijja, éd. de Boulaq, 1279, IV, p. 194, 4 *infra*) un chrétien appelle l'Islam *dîn al-sajjâḥîn fî-l-bilâd*, « la religion de ceux qui parcourent les pays ».

religieux. Quand la tendance foncièrement hostile à l'ascétisme prévalut dans l'enseignement mohamétan, ces expressions du Coran reçurent insensiblement un sens qui pût être accordé avec la conception régnante de la vie religieuse.

Ce n'est pas ici le lieu, dans cette *Revue* consacrée à l'histoire des religions, d'étendre nos observations à certains détails d'ordre grammatical. A cet égard nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus du professeur Socin dans le *Literarisches Centralblatt* de Zarncke (nº 24 de l'année 1893, p. 857) et du professeur Barth dans la *Deutsche Literaturzeitung* (nº 35, même année, p. 1093). Nous ne nous permettrons qu'une seule remarque, concernant justement la méthode qui doit être appliquée à l'étude du Coran dans l'enseignement supérieur. A cet égard il est désirable qu'à côté de la *lectio vulgata* les variantes de quelque valeur, telles qu'il est facile de les glaner chez les commentateurs, soient prises en considération dans les notes. Ce sont justement ces *variae lectiones* d'un livre canonique auxquelles on trouve souvent l'occasion de rattacher les plus fécondes explications.

L'impression et l'exécution matérielle de l'ouvrage sont dignes d'éloge et font grand honneur aux ateliers Drugulin, de Leipzig, bien connus dans la typographie orientale. Dans quelques passages des textes arabes un point diacritique ou un point-voyelle se sont détachés de la lettre correspondante (p. 17, l. 17, troisième mot; 41, 2, 8; 43, 3, 6; 50, 1, 1; 57, 8, 8; 62, 1, 5; 74, 1, 3).

D'une façon générale tous ceux qui enseignent la science de l'Islam ne pourront qu'éprouver de la reconnaissance envers l'auteur et l'encourager à continuer l'élaboration de semblables manuels.

IGNAZ GOLDZIHER.

Buda-Pesth.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-HUITIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C047146970